

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

169 | 2004

Varia

Comptes rendus



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21630>

DOI : 10.4000/lhomme.21630

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2004

Pagination : 225-304

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 169 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21630> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.21630>

© École des hautes études en sciences sociales

HISTOIRE ET ÉPISTÉMOLOGIE

Lope Hurtado de Mendonza
Correspondance d'un ambassadeur castillan au Portugal dans les années 1530
Commentaires et présentation par Aude Viaud
Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian / Lisbonne,
Commission nationale pour les commémorations
des découvertes portugaises, 2001, 653 p., bibl., index, ill., cartes.

LA CORRESPONDANCE de l'ambassadeur castillan à Lisbonne de 1528 à 1532 est un témoignage capital sur la cour de Portugal, le roi Jean III et ses conseillers politiques, à une époque de fortes tensions avec la Castille dues aux discussions sur le règlement de l'affaire des Moluques. Directement confronté à cette situation, Lope Hurtado de Mendonza multiplie les sources d'information pour tenter de saisir les stratégies de la politique du royaume portugais face à son puissant voisin et pour défendre avec habileté les intérêts de Charles Quint. Au-delà de ces relations bilatérales, les dépêches du diplomate donnent également un éclairage sur le jeu d'autres puissances européennes émergentes, française et anglaise notamment, face à l'expansion outre-mer des royaumes ibériques et à la proximité de la menace turque.

Le corpus documentaire, qui couvre près des deux-tiers de l'ouvrage, est précédé par un commentaire approfondi retraçant le contexte historique dans lequel s'inscrit l'ambassade du diplomate castillan. L'ouvrage lui-même est préfacé par l'historien Luís Filipe Thomaz, spécialiste de l'expansion maritime portugaise. Ce dernier montre comment le règne de Jean III amorce la modernité dans l'histoire

du Portugal et non pas la décadence comme a pu l'affirmer l'historiographie libérale. Modernité qui se manifeste par une rupture dans l'orientation de la politique d'outre-mer – l'Inde devenant un but en soi et non plus un « tremplin à l'assaut de l'empire arabe » (p. 12) – ce qui explique l'importance de l'enjeu des Moluques dans le commerce des épices pour les Portugais, qui se verront contraints après une décennie de négociations serrées à verser une somme importante à Charles Quint pour l'acquisition définitive de l'archipel (traité de Saragosse en avril 1529). Modernité aussi dans l'attitude ambiguë de Jean III qui se dérobe habilement aux projets de croisade esquissés par le pape et l'Empereur contre les Ottomans massés aux portes de la chrétienté. Modernité enfin dans le jeu subtil de neutralité du Portugal face aux rivalités franco-espagnoles dans les guerres d'Italie, d'autant plus difficile à maintenir que la pratique d'intermariage des deux maisons régnantes ibériques sur trois générations risquait d'imposer la politique de la plus forte à la plus faible.

Un apport novateur de la présentation d'Aude Viaud est précisément le tableau des relations que le Portugal entretient avec l'Europe telles qu'elles apparaissent au fil

de cette correspondance que ce soit au premier plan ou en toile de fond. Les différends entre la France et le Portugal notamment, suscités par les prises des corsaires français, sont attentivement observés et rapportés par le diplomate, suivis de commentaires sur les fluctuations de la politique portugaise dans la mesure où ces dernières infléchissent les relations luso-espagnoles. La mission de Lope Hurtado de Mendonza à Lisbonne est en effet triple : il est à la fois le représentant de l'Empereur, son négociateur dans l'affaire des Moluques, mais aussi son informateur disposant d'intelligences dans l'entourage de Jean III et de réseaux d'espions.

Le corpus documentaire comprend 144 lettres écrites entre le 17 février 1528 et le 4 décembre 1532, en majeure partie inédites, dont les originaux se trouvent aux Archives de Simancas. Parmi ces lettres, 79 sont adressées à Charles Quint, 53 à l'impératrice Isabelle et les 12 restantes à trois personnages importants du royaume castillan. Chaque document publié en espagnol est précédé d'un résumé en français.

Outre les informations politiques concernant les relations avec l'Espagne et la France, ou les problèmes liés aux possessions du Maroc et de l'Inde, un attrait majeur de cette correspondance est de fournir un matériau très varié sur le Portugal continental et sur les questions de politique interne. Ainsi, des informations concernent le Roi – dont il dresse un portrait peu flatteur d'aboulique –, la famille royale, les tensions entre les membres du groupe dirigeant. La reine Catherine, par exemple, continuellement balancée entre son rôle de sœur de l'Empereur et celui de reine de Portugal, bénéficie de l'appui de son beau-frère, l'infant D. Luis et du duc de Bragance. Tous trois sont fréquemment consultés par l'ambassadeur. Ce dernier décrit également la vie quotidienne à la cour, ses changements de résidence en raison des intempéries saisonnières, des épidémies et de violents séismes, ou encore s'intéresse au trafic maritime incessant qui rythme la vie économique du pays.

Le commentaire érudit d'Aude Viaud est rédigé avec élégance et clarté. Une réserve toutefois porte sur les tableaux généalogiques de Charles Quint et Jean III (et non pas D. João III pour harmoniser les dénominations). Dans celui de Charles Quint ne figure pas une des filles des rois catholiques, Marie, tante maternelle de l'Empereur et mère de Jean III. Par ailleurs, il eût été préférable, par souci d'homogénéisation, de faire figurer les parents de Jean III dans le deuxième tableau, malgré ou justement à cause de la complexité des liens entre les deux maisons régnantes ibériques : le père de Jean III, Manuel I^{er}, a en effet épousé une fille des rois catholiques, Isabelle ; devenu veuf, il épouse une deuxième fille, Marie, dont il a sept enfants ; après son deuxième veuvage, il épouse enfin la sœur aînée de Charles Quint, Éléonore, dont il a une fille. Déjà cousins germains, Jean III et Charles Quint sont en outre liés par une double alliance matrimoniale et marient ensemble deux de leurs enfants. Voilà un bel exemple de renchéissement d'alliances comme gage de paix ou en vue d'une réunion dynastique, selon une stratégie fréquemment adoptée dans les dynasties royales. Dans son commentaire, Aude Viaud met en évidence le rôle important et en même temps délicat de temporisation que jouent les deux souveraines auprès d'époux remplis de méfiance l'un à l'égard de l'autre en dépit de déclarations d'amitié : Catherine, reine de Portugal, et l'impératrice Isabelle, régente pendant l'absence de Charles Quint, chacune née dans une cour et régnant dans l'autre aux intérêts divergents sinon rivaux comme dans l'affaire des Moluques, sont des personnalités qui participent au règlement des affaires de l'État.

La richesse des informations et la profondeur des analyses politiques que recèlent ce document, éclairé et mis en valeur par la pertinence du commentaire font de l'ouvrage « un élément essentiel à la compréhension de l'histoire de l'Europe moderne ».

Colette Callier-Boisvert

Anthropologie et psychanalyse : Malinowski contre Freud
Paris, PUF, 2002, vi + 235 p., bibl. («Sociologie d'aujourd'hui»).

C'EST À LA DEMANDE de Charles G. Seligman que Bronislaw Malinowski se charge d'évaluer les hypothèses freudiennes aux îles Trobriand, lors de son second séjour en 1918. Deux ouvrages sur la sexualité des Trobriandais présenteront les résultats de cette enquête, en 1927 et 1929¹. Il s'ensuivit une controverse dont l'enjeu portait sur l'universalité du complexe d'Œdipe. Or, l'histoire de la discipline crédite ordinairement Malinowski, figure fondatrice du travail de terrain, de l'avoir réfutée, malgré de sérieuses objections ethnographiques et psychanalytiques. Aussi, Bertrand Pulman, qui s'est essentiellement consacré au débat psychanalyse/anthropologie en tant qu'historien, propose-t-il non seulement de réévaluer et de retracer les conditions de cette enquête (chap. I et II), mais aussi d'opérer l'examen critique de ses principaux résultats (chap. III, IV et V). Cette entreprise historique semble cependant remplir une double fonction qu'il est difficile de partager sans quelques réserves : 1) Elle est au service d'une *lecture psychanalytique* du rapport de Malinowski aux Trobriandais et à la psychanalyse. Ce qui revient à prendre comme outil d'analyse une partie de l'objet à étudier. Le traitement du débat n'est donc pas symétrique. 2) En entérinant la destitution de l'autorité ethnographique classique, elle suggère une solution qui réitère finalement une *division du travail* entre ethnologue de terrain et interprète.

Dans cette perspective, on comprend qu'il ne s'agit pas d'une critique ethnographique du terrain de Malinowski comme le propose, par exemple, Annette B. Weiner². Pour Bertrand Pulman, en effet, l'intelligibilité ne s'obtient pas par un surcroît d'ethnographie. Les erreurs de Malinowski ont d'autres motifs. De ce fait,

en portant son intérêt sur « son équation psychique personnelle » et sur « la situation sentimentale et libidinale qui fut la sienne sur le terrain », il repère un « rapport transférentiel non élucidé à ses matériaux ethnographiques » (p. 11). Certes, il ne s'agit pas de « psychanalyser Malinowski au travers de son Journal » (p. 37). Néanmoins, bien étrange est le procédé (ou le procès) qui réduit le récit personnel de l'enquête de terrain (journal et correspondances³) à des données psychologiques alors qu'il est l'un des premiers supports d'objectivation. Ainsi, tout en dressant un portrait dans lequel s'entchevêtrent les dimensions biographiques et intellectuelles de Malinowski, Bertrand Pulman présente dans un premier temps une lecture thématique de ses écrits personnels afin de dégager « les principales dimensions psychologiques personnelles du séjour en Océanie » (p. 38), soit six préoccupations récurrentes : sa situation de captivité, son identité nationale, une amitié, la mort de sa mère, sa santé et son rapport aux indigènes. Le chapitre III est entièrement consacré à l'économie libidinale de Malinowski : il s'agit d'interroger l'effet de sa sexualité sur son étude de la sexualité trobriandaise.

1. Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, London, Kegan, Trench, Trubner & co, 1927 ; et *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, Routledge & Sons, 1929.

2. Annette B. Weiner, *La Richesse des femmes ou Comment l'esprit vient aux hommes : îles Trobriand*, Paris, Le Seuil, 1983.

3. Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967. [Trad. franç. par Tina Jolas, *Journal d'ethnographie*, Paris, Le Seuil, 1985] ; et Helena Wayne, ed., *The Story of a Marriage : The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson*, London-New York, Routledge, 2 vol., 1995.

C'est l'occasion pour l'auteur de confronter dans un second temps cette situation affective à la façon dont Malinowski, à travers les oppositions observation/spéculation et amateurs/professionnels, fabrique l'*autorité ethnographique* ou le mythe du terrain. Pour Bertrand Pulman, Malinowski n'a pas conscience que la culpabilité, la lubricité ou les désirs qu'il exprime dans ses écrits personnels *interfèrent* avec le recueil de ses données et resteront même actifs à l'intérieur de ses publications ultérieures. Au lieu de quoi, Malinowski s'engage dans une discussion dans laquelle il relativise les présupposés analytiques à l'aune de son travail de terrain. Or, il n'est guère difficile de montrer les limites de ses affirmations en la matière. Tout d'abord, Bertrand Pulman relève à juste titre l'écart entre le faible matériel ethnographique et l'assurance des propositions théoriques de Malinowski : les Trobriandais jouissent d'une grande liberté sexuelle ; ils ont un développement psychosexuel différent ; ils ignorent la paternité physiologique. Sur ce dernier point, que l'auteur développe longuement⁴, il réhabilite l'interprétation analytique : il ne s'agit pas d'une absence de savoir, mais d'une « formation défensive socialement instituée » (p. 192). Par ailleurs, Malinowski ne cesse de trahir sa connaissance approximative de l'approche psychanalytique. Il est vrai que l'observation des *comportements manifestes* ne permet pas d'appréhender la dimension *latente* que prétend dévoiler la psychanalyse. Il l'aborde en tant que théorie psychologique à tester plutôt qu'expérience à éprouver. Dans ces conditions, il semble difficile de croire que l'universalité du complexe d'Œdipe soit réellement réfutée. Or, la relativisation des propositions de Malinowski et de son travail de terrain ne constitue pas pour autant une confirmation de son universalité, ni même de son existence. Une approche réellement symétrique aurait pu interroger les fondements de l'*autorité psychanalytique*⁵ telle que Freud la fabrique et la « fonction accréditrice » de l'analyse personnelle.

Quatre points peuvent être discutés à partir du passage conclusif suivant : « Selon nous, il convient de déconstruire le modèle de l'autorité ethnographique, soit la représentation canonique suivant laquelle l'anthropologue ayant observé des faits serait a priori mieux qualifié qu'un autre pour en fournir une interprétation théorique. S'il s'avère qu'un psychanalyste théorisant à Londres est capable de donner une interprétation plus cohérente et convaincante des matériaux trobriandais que l'ethnologue qui les a collectés, le terrain perd une bonne part de la fonction accréditrice qui lui est dévolue dans le régime discursif de l'anthropologie contemporaine » (p. 226). Cet extrait pose un glissement problématique. 1) Le *mythe* du terrain se serait-il transmis – identique et sans critique – d'étudiants en étudiants depuis Malinowski ? Certainement pas ! Faut-il revenir sur l'innombrable littérature anthropologique ayant entrepris depuis longtemps déjà de faire un retour sur sa propre pratique de terrain ? Et, notamment, sur l'exigence du récit des conditions de l'enquête⁶ ? En revanche, il est certain que la transmission du *travail* de terrain, encore dévalorisée au profit de la lecture des « œuvres », demeure à la discrétion des lieux d'enseignement. 2) Outre sa fonction cathartique et empirique, le *journal* de terrain a un usage réflexif et analytique qui permet d'orienter son enquête, d'évaluer son rapport à l'objet et de produire une élaboration théorique. Le « j'y

4. Dans une même perspective, voir Françoise Couchard, « Les Trobriandais et leur ethnographe, ou la découverte ambiguë des mythes de procréation par Malinowski », in Jacqueline Carroy & Nathalie Richard, eds, *La Découverte et ses récits en sciences humaines : Champollion, Freud et les autres*, Paris, L'Harmattan, 1998 : 131-146.

5. Jean-François Chiantaretto, « Autobiographie, récit fondateur et histoire de sa genèse : du psychanalyste au saint. À propos de l'« Autoprésentation » de Freud », in Jacqueline Carroy & Nathalie Richard, eds, *ibid.* : 159.

6. Daniel Bizeul, « Le récit des conditions d'enquête : exploiter l'information en connaissance de cause », *Revue française de Sociologie*, 1998, 49 (4) : 751-787.

étais » ne suffit plus pour faire valoir ses résultats. Encore faut-il montrer, explicitation à l'appui, comment s'effectue l'apprentissage nécessaire du monde exploré. 3) De ce point de vue, il ne s'agit pas de recueillir un « matériel » qui demanderait une « interprétation ». Dans le *travail* de terrain, il n'y a pas de *division des tâches* entre l'une et l'autre activité. L'élaboration théorique est « ancrée » au terrain. Il faut pourtant reconnaître que cette division académique est encore très répandue et entretenue par les ethnologues eux-mêmes. 4) Cette attitude favorise l'*importation* de modèles théoriques, de préférence des théories du mental (cognitives ou psychanalytiques), réputées donner plus de

« cohérence » ou une meilleure « explication » aux curiosités ethnographiques. Mais qu'en est-il vraiment de la *fécondité* et de l'*adéquation* de ces modèles ?

Si Bertrand Pulman a le mérite d'aborder les limites de l'élaboration théorique de l'anthropologie moderne, il ne tient pas compte, selon nous, de l'anthropologie contemporaine, critique et réflexive. Et il conviendrait désormais d'examiner soigneusement pourquoi on cherche cependant à y remédier par des théories non anthropologiques plutôt que par un surcroît d'ethnographie.

Samuel Lézé

Patrick Tort

Fabre : le miroir aux insectes

Paris, Vuibert-ADAPT, 2002, 350 p., bibl., index, ill.
(«Travaux de l'Institut Charles Darwin international»).

DANS *TRISTES TROPIQUES*, Claude Lévi-Strauss expliquait qu'au-delà d'un métier proprement dit l'enseignement et la recherche sont des entreprises oscillant aussi entre la mission et le refuge. À ses yeux, l'ethnographie occupait une place de choix, en tant que manifestation extrême du second terme et il ajoutait ce commentaire : « Comme les mathématiques ou la musique, l'ethnographie est une des rares vocations authentiques. On peut la découvrir en soi, même sans qu'on vous l'ait enseignée »¹. Le structuraliste a parsemé son œuvre de ces phrases où un esprit concerné achoppe ou grince sans raison apparente : le souvenir s'en conserve d'autant mieux que l'origine de la démangeaison n'est pas décelable avant que le ricochet imprévisible d'une idée entraîne un déclic révélateur.

Le beau livre consacré par Patrick Tort à Jean-Henri Fabre offre à cet égard un ricochet et un déclic aux anthropologues

en attirant leur attention sur un basculement subtil de la discipline au milieu du XX^e siècle, basculement dont *Tristes Tropiques* aura été à la fois la marque et l'instrument. Pourquoi l'ethnographie y était-elle rapprochée des mathématiques et de la musique et non de la connaissance naturaliste où l'authenticité de la vocation est également flagrante ? L'existence des petits prodiges herborisateurs ou collectionneurs d'insectes est pourtant aussi avérée que celle des compositeurs en culotte courte et des calculateurs à hochets. Le bébé ethnographe serait plus difficile à débusquer. La tentation de lier l'aspiration anthropologique à celles des mathématiques et de la musique s'explique sans doute par le fait que ces havres-là sont voués à des signes, tandis que l'univers du naturaliste est trop confus, pas assez étanche et... moins artificiel. Pour

1. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955 : 57.

Claude Lévi-Strauss, la mission regarde l'histoire et l'abri s'en protège : le modèle doit venir de disciplines qui ont donné un maximum d'amplitude à cette oscillation, et non d'une science où il arrive au va-et-vient de se faire à un rythme effréné. Néanmoins, c'est un fantasme de l'ordre du désir que le structuraliste exprime.

Le véritable miroir des ethnologues n'a pas bougé : ce sont les sciences de la vie avec leurs monastères et leurs arènes. Avec, parallèlement aux mythographes des cultures exotiques, quelques chasseurs de papillons et récolteurs de mouches qui traversent leur époque en lévitation : pour ceux-là, Jean-Henri Fabre est un personnage presque sacré. Aux antipodes d'un Charles Darwin, bâtisseur de synthèses et grand agitateur des sociétés contemporaines. Car, chez les biologistes, l'activité théorique représente souvent une concession nécessaire, et le théoricien n'est pas en lui-même honorable. L'observateur patient, doublé d'un marcheur obstiné, fixe en revanche le sentiment d'une noblesse profonde, ce que Pierre-Paul Grassé transcrivait ainsi : « Les théories des Loeb, des Tinbergen, des Skinner seront oubliées alors que les œuvres de Réaumur, Fabre et von Frisch resteront honorées et admirées, aussi longtemps qu'il y aura des naturalistes sur notre globe, car elles tiennent "au grain des choses et non à la paille des mots" »².

Les amis de Patrick Tort ont donc commencé par frémir en apprenant que celui-ci allait publier une biographie de Jean-Henri Fabre dans le cadre des Travaux de l'Institut Charles Darwin international. Serait-ce bien utile ? L'iconoclaste n'allait-il pas se priver de la sympathie des zoologistes qui ont attentivement suivi sa formidable reconstitution historique et épistémologique des théories de l'évolution ?³ L'entomologiste provençal n'a pas saisi l'apport du darwinisme, d'accord, mais son piédestal a été érigé pour de tout autres causes.

Le livre balayera rapidement ces réticences en dégageant des enjeux d'une ampleur insoupçonnée : derrière l'image d'Épinal délavée à l'extrême, un homme y

reparaît, ballotté par une époque qui l'utilise et qu'il utilise, mû par une résistance opiniâtre contre les injustices dont il est au départ victime et accroché à une foi chrétienne qui canalise en silence sa pensée. Rien d'un professeur Nimbus animé par une passion « innocente » pour les joliesse de la nature. L'histoire reste belle mais elle est âcre. Ne la déflorons pas ici.

Patrick Tort tisse avec sa nouvelle cible des liens plus subtils et plus complexes qu'avec les grands personnages, admirables ou détestables, dont il a eu à s'occuper auparavant : une estime profonde pour certains traits se mêle à un agacement contenu devant d'autres, car Jean-Henri Fabre ne se laisse ranger ni tout à fait du côté lumière ni tout à fait du côté sombre. Le lecteur aura à naviguer entre la misère véritable dans laquelle le futur naturaliste grandit et la misère légendaire qui sert à le grandir, entre le talentueux scénariste de la vie animale (expression de Patrick Tort) et un opposant patriotique à la parthénogénèse « allemande » (pp. 190-191), entre une intransigeance remarquable vis-à-vis des manèges académiques et un conservatisme affligeant devant les conceptions novatrices, entre une productivité d'écrivain effarante et de discrètes triturations du fait. De même, parmi les rencontres : la visite d'un Pasteur, souverain au point d'en devenir humiliant, s'oppose aux hommages appuyés et quelque peu embarrassants de Darwin, finalement utilisés contre l'Anglais. Idem pour des amitiés qui, par exemple, le placent entre Frédéric Mistral et John Stuart Mill. Un grand nombre de photographies d'époque accompagnent ce parcours, auxquelles s'ajoute un cahier de 26 macrophotographies en couleurs constitué par l'entomologiste Michel Boulard et représentant des insectes vivant à l'Harmas (la propriété de Jean-Henri Fabre). Sublimes, pour la plupart. La qualité

2. Pierre-Paul Grassé, *L'Homme en accusation : de la biologie à la politique*, Paris, Albin Michel, 1980 : 150.

3. Patrick Tort, ed., *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, Paris, PUF, 1996, 3 vol.

esthétique de l'ensemble confirme symboliquement une sorte de respect que l'étude critique se refuse à annihiler : briser l'icône, soit, mais sans gommer l'image.

En outre, l'enquête minutieuse ne s'arrête ni à la vie du sujet, ni à la mise en ordre de son imposante bibliographie, ni à l'histoire de sa pensée : elle se tourne progressivement vers une énigme complémentaire, à savoir cette sorte de culte profane qui se crée autour de Jean-Henri Fabre vers la fin de sa vie, avec un changement dans la nature de sa popularité, orchestré par un notable régional, le docteur Legros (qui deviendra son premier biographe), et l'adroite épouse de celui-ci. Du coup,

Patrick Tort connecte une fois de plus, mais sous un angle inédit, l'histoire d'une pensée scientifique et l'histoire de sa double « digestion » par la société et par l'idéologie.

C'est le récit raisonné d'une vocation authentique, comme il y en a en ethnographie, voyez-vous : moins « instinctive », moins élémentaire, ou moins naturelle que celles qui parsèment la musique et les mathématiques. D'autant plus proche de l'anthropologue. À un détail près : comprendrait-on aussi facilement qu'un intellectuel s'emploie à faire un *beau* livre sur un anthropologue ?

Georges Guille-Escuret

Jean-Pierre Le Boulter

Pierre Fatumbi Verger : um homem livre

Salvador, Fundação Pierre Verger, 2002, 660 p., bibl., ill.

PHOTOGRAPHE, ethnographe, historien de la traite négrière, Pierre Verger a vécu en voyageur insatiable jusque peu avant sa mort survenue en 1996. Né en 1903 dans une famille bourgeoise et conformiste, ayant perdu ses parents et frères à trente ans, il part sur les routes du monde et s'y improvise reporter-photographe. Retournant ponctuellement à Paris, il y conservera quelques amis et certaines attaches dans les milieux intellectuels. Mais il préférera se partager entre les cinq continents, avant de se stabiliser dès l'après-guerre entre l'Afrique noire et les Amériques, pour y photographier puis y étudier les cultes des *orisa* et *vodun*.

De ses allées et venues, l'homme réservé qu'était Verger en dira peu, préférant rapporter des clichés qu'on retrouvera en marge de nombreux textes, et se limitant à fournir quelques informations biographiques publiées dans son livre *50 anos de fotografia* (Salvador, Corrupio, 1982). Pour écrire un ouvrage de plus de six cents pages, Jean-Pierre Le Boulter s'est surtout

appuyé sur cette publication parmi d'autres. Mais c'est aussi à partir de certaines correspondances, notamment de celle qu'ils ont entretenue, et de leurs rencontres à la fin de la vie de Pierre Verger, que l'auteur évoque dans le détail les itinéraires du voyageur, ses photos, articles et livres. L'ouvrage oscille entre l'enquête minutieuse et l'hagiographie. Le Boulter est en effet capable de s'attarder sur l'heure exacte des départs en voyage, sur les dates de dépôt légal des œuvres, ou de confronter les publications et republications de ses photos pour leur attribuer une date et une légende aussi justes que possible. De courts chapitres, complétés par d'abondantes notes, assurent au lecteur la possibilité d'une consultation ponctuelle.

Le réseau d'amitiés et de relations professionnelles de Verger est aussi méticuleusement abordé. On y retrouve les ethnologues Alfred Métraux, compagnon des tribulations afro-américaines et africaines, ou Roger Bastide, qu'il guidera dès ses premières recherches sur le *candomblé*

de Bahia, et avec lequel il travaillera régulièrement¹. De même Théodore Monod, qui sera responsable de son « incarcération » sur l'île de Gorée en sollicitant de sa part une laborieuse contribution – les futures *Notes sur le culte des orisa et vodun*, publiées en 1957 – aux bourses accordées par l'Institut français d'Afrique noire de Dakar, alors dirigé par l'historien. Cette relation éphémère et ce troc du Rollei contre la plume seront à l'origine d'un tournant dans la carrière professionnelle de Verger vers la recherche scientifique. Et, à 50 ans passés, son périple le conduit vers un nouvel espace, atlantique cette fois. Fernand Braudel appuiera d'ailleurs ses travaux sur la traite négrière entre le golfe de Bénin et la baie de Bahia, qui aboutiront à une thèse de doctorat en études africaines.

Le Boulanger parvient bien à dégager une logique « après coup » dans la vie de Pierre Verger. Il évoque de manière répétée l'influence exercée par le Bal Nègre de la rue Blomet où, dès les années 1930, il découvre les populations et les rythmes antillais ; par l'équipe du Musée d'ethnographie du Trocadéro ; ou encore par le groupe Octobre réuni autour de Jacques Prévert, et avec ce mode de vie, l'idéologie et l'esthétique anticonformistes de ses membres.

De l'homme Verger on n'apprendra que peu de choses. Soumis au bon vouloir du tempérament discret de son sujet, l'auteur reconnaît modestement les quelques lacunes de son travail. Un portrait approfondi du personnage aurait demandé des voyages et des rencontres au Bénin, au Nigeria, à Bahia². Une expérience directe de ses itinéraires aurait aussi évité des erreurs, comme celle de prendre le centre historique de Salvador, récemment restauré, pour un nouveau Marais épuré de ses traditionnels habitants noirs et pauvres, ou bien celle de supposer que les cérémonies yoruba soient *entièrement* publiques. Enfin, une lecture critique de ses publications, de ses méthodes historiques et comparatives, et de son interprétation des notions de polythéisme, syncrétisme, transe ou archétype psychologique, aurait

permis d'interroger une position scientifique controversée.

L'ouvrage décrit le rapport ambigu entretenu par Verger avec les milieux académiques, tissé de son aversion pour la conceptualisation et certaines conséquences de l'intertextualité, et de son désir de reconnaissance officielle d'une contribution, jalousement défendue, à l'étude *écrite*, comparée et systématique, des cultes des *orisa* et *vodun*. Aux ethnologues de terrain dont les enquêtes sous forme d'interviews si directes ne mènent qu'à confirmer des hypothèses préétablies, il opposera sa position d'habile et respectueux observateur, de compilateur et non d'interprète. Roger Bastide en fera d'ailleurs l'éloge, lui reconnaissant des qualités pour l'observation participante. Ordep Serra rappelle très justement que Verger aura été le premier à la pratiquer chez les Yoruba³. Initié aux secrets de l'*orisa Ifa* sous le nouveau nom de *Fatumbi*, Pierre Verger aura longuement étudié le système de divination et la médecine yoruba pour pouvoir exercer, entre autre, sa fonction de *babalaô*, prêtre d'*Ifa*. Son orthodoxie afrocentriste et son rôle de messenger entre les deux continents l'amèneront même à participer au revivalisme de certains temples brésiliens et à s'insurger contre les changements affectant les cultes en Afrique noire.

Mais, ni la présente biographie ni celle de Cida Nobrega et Regina Echeverria n'interrogent les contradictions qui animaient Verger face à ce qui était effectivement pour lui un *objet* d'étude. Pourquoi a-t-il passé la moitié de sa vie à tenter de démontrer la fidélité des Noirs adeptes de religions afro-américaines à leurs ascendants africains, contre la notion d'acculturation

1. Voir la publication de certaines de leurs collaborations : Angela Lühning, ed., *Verger-Bastide : Dimensões de uma amizade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2002.

2. Ce que Cida Nobrega & Regina Echeverria réussissent partiellement dans leur biographie, *Verger : um retrato em preto e branco*, Salvador, Corrupio, 2002.

3. Ordep Serra, *Águas do rei*, Petropolis, Vozes, 1995.

de Herskovitz ou celle de « religions vivantes » de Bastide⁴ ? Pourquoi a-t-il pris soin d'ignorer les différences au profit des similitudes, et d'introduire habilement la distinction, dans les cultes afro-américains, entre transe de possession, réservée aux seuls afrodescendants, et transe d'expression, accessible à tous ? Tout aussi déconcertante, cette vision lyrique de la ville de Salvador de Bahia que Verger partageait avec son ami l'écrivain Jorge Amado, dans la continuité du sociologue et idéologue de l'identité nationale brésilienne Gilberto Freyre. Considérée comme un *melting-pot* harmonieux, où la fusion des races s'opérerait cordialement, simplement, en un syncrétisme culturel et religieux, cette ville aurait été le lieu d'une tolérance exemplaire. En y ayant vécu de manière intermittente entre 1946 et 1996, Verger eut pourtant plusieurs fois l'occasion de se confronter à l'hégémonie des oligarchies de Bahia, à l'immobilisme social des nombreux descendants d'Africains, et à l'hostilité d'une partie de la population

– particulièrement les évangélistes – aux pratiques religieuses d'origine africaine.

Pour expliquer certaines de ces contradictions, Le Boulanger rapporte cette remarque lucide de Verger, qui, paraphrasant Claude Lévi-Strauss, disait que l'ethnologue, rebelle et anticonformiste dans son milieu d'origine, pouvait se révéler conservateur à l'extrême dans sa société d'accueil. Auprès de sa famille d'adoption des *candomblés* de Bahia, il exprimait bien un attachement considérable au respect du secret et de la hiérarchie, qui contrastait avec son irrévérence et son ironie face au profane. Il l'avait d'ailleurs compris en partie, comme précise l'auteur, en saisissant le rapport dialectique, et donc dépendant, entre sa désinvolture et la rigidité morale de sa famille parisienne.

Grégoire de Villanova

4. Roger Bastide, *Les Religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, PUF, 1995 (cité par Le Boulanger, p. 581).

Françoise Héritier
Masculin/Féminin. II : Dissoudre la hiérarchie
 Paris, Odile Jacob, 2002, 443 p., bibl.

LE CHOIX DU TITRE de ce nouvel ouvrage de Françoise Héritier l'inscrit dans une volonté de continuité avec celui publié en 1996 sous l'intitulé *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*¹. Le rappel des acquis de ce premier livre est d'ailleurs constant et insistant ; nous pouvons les résumer en quelques propositions :

- La différence entre les sexes est la donnée première sur laquelle se sont appuyées les expériences humaines pour construire la vie sociale : elles le font avec une dimension cognitive, fondant sur les représentations binaires de ce qui est identique et de

ce qui est différent le fonctionnement du cerveau humain, et avec des effets pratiques, se manifestant à travers les principales institutions de la vie sociale, la parenté et l'organisation familiale en particulier.

- Cette différence est moins envisagée comme une complémentarité que comme une hiérarchie. Sans s'interroger sur les « origines » de cette hiérarchie, Françoise Héritier rejette certes l'idée qu'il s'agirait d'une donnée de « nature », biologique, mais établit, de manière déductive, qu'elle

1. Françoise Héritier, *Masculin/Féminin. I : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

apparaît comme un trait universel du fonctionnement des sociétés humaines : les observations sur les systèmes de parenté dans le monde révèlent une « valence différentielle des sexes » qui justifie que certains d'entre eux, formellement possibles, ne se réalisent dans aucune société connue.

- La question des « origines » heureusement évacuée – hors la réflexion, qui ne me semble pas décisive, selon laquelle l'équilibre est une notion abstraite n'existant pas dans la nature –, les recherches de l'auteur mettent en évidence les faits qui traduisent dans les diverses sociétés connues cette transformation en hiérarchie de la différence entre les sexes, entre le masculin et le féminin. Il s'agit, d'une part, du désaisissement des femmes de leur pouvoir biologique de procréation tel qu'il s'exprime à travers les représentations des « humeurs » qui, sous le modèle aristotélicien, en définitive assez généralement répandu, remettent au premier plan la fonction masculine dans la production des enfants. Il s'agit, d'autre part et parallèlement, des explications que fournissent ces sociétés du fait que les femmes ont la faculté de produire de l'identique (des filles) et du différent (des fils), fait inouï dans la plupart d'entre elles, et qui ne peut s'expliquer que par une intervention masculine, d'autant plus nécessaire que la naissance des fils est souvent valorisée. Sur ces bases s'élaborent, sous des formes variées, des théories de l'irréductibilité du masculin et du féminin et l'idée d'un statut inférieur des femmes.

Cette idée se perpétue dans nos sociétés contemporaines, alors même que nous avons une connaissance plus précise des mécanismes biologiques de cette distinction du masculin et du féminin. La première partie de l'ouvrage de Françoise Héritier (« Idées reçues toujours actuelles ») en recense les manifestations de nos jours.

L'irréductibilité du masculin et du féminin s'inscrit ainsi dans la « tête des femmes », construite différemment, où l'on retrouve Aristote et la pensée grecque qui lie le fait à l'absence de production

féminine du sperme, conçu comme issu de la tête des hommes et se diffusant le long de la colonne vertébrale jusqu'au pénis : l'homme fournit les formes idéelles, la femme reproduit la matière. Sous d'autres considérations plus contemporaines, les poids différents des cerveaux masculins et féminins seront évoqués, ou la formule génétique, pour justifier qu'hommes et femmes pensent différemment, et se trouvent par-là amenés à occuper des places différentes dans l'ordre social.

Autres représentations bien actuelles, mais plongeant dans l'histoire culturelle de l'humanité, celles qui, en termes d'impureté, de froideur ou autres, soulignent les dangers que représentent les femmes à l'égard des hommes et de leur reproduction à l'identique par l'intermédiaire de leurs fils.

Il ne suffit pas, idée très répandue, que la stérilité soit conçue comme d'origine féminine, avec les conséquences culturelles et sociales qui s'ensuivent. Plus généralement, note Françoise Héritier : « les femmes aux différents âges de la vie sont censées, de par leur nature physiologique et ses conséquences supposées et construites par le système conceptuel local, être dangereuses pour les hommes car elles attaquent leur capacité virile, leur force vitale, et contrecarrent leur volonté d'avoir des fils ; mais dans la réalité, ce sont elles qui courent de véritables dangers tant physiques que sociaux » (p. 65). Ainsi, dans nombre de sociétés africaines, le fait de coucher avec une vierge, plus « chaude » que les femmes en âge de procréer, peut-il être conçu comme une manière de guérir (ou de transmettre) le sida. De même les jeunes japonaises irradiées par les bombes atomiques américaines n'ont pas trouvé de maris car considérées comme dangereuses pour les hommes.

De manière plus générale encore, ces représentations justifient les violences exercées contre les femmes dont les manifestations restent d'une criante actualité : les viols en sont la transcription la plus courante, qu'elle se traduise à l'échelle des pratiques de la « purification ethnique » ou

dans les « tournantes » qui alimentent le quotidien des médias. Violences contre les femmes entretenant en retour des images de violence des femmes, réduites à l'animalité, liées à l'hystérie et à l'infanticide, destructrices de l'ordre social (la *zina* musulmane, dérèglement sexuel non matrimonial mais aussi désordre social, guerre civile, comme l'était l'*hubris* grecque). Ces « violences » féminines légitiment en dernière analyse les violences contre les femmes allant jusqu'aux « crimes d'honneur », meurtres de l'épouse, de la sœur, encore absous dans nombre de pays, plus ou moins tolérés ailleurs, ou prenant des formes plus prosaïques dans l'enfermement des femmes à l'intérieur de leur maison ou sous leurs voiles. Je regrette à ce propos que Françoise Héritier n'ait pas accordé une place plus importante à la situation, qui interpelle particulièrement, des femmes dans les sociétés musulmanes.

Suivant en cela les préoccupations que j'attribue à l'auteur, j'ai souligné les continuités qu'elle souhaitait introduire dans sa démarche entre *Masculin/Féminin* I et II. Le lecteur ne peut, cependant, que constater simultanément des ruptures entre les deux ouvrages. Elles témoignent d'une question épistémologique fondamentale que n'a jamais esquivée Françoise Héritier qui avait baptisé l'un de ses séminaires « L'anthropologue dans la cité » : l'anthropologie, savoir issu d'une culture particulière, peut-elle soutenir la prétention à l'universalité de sa scientificité en portant sur la société dont elle est issue le même regard que celui qu'elle porte sur les sociétés « éloignées » ? J'emploie naturellement à dessein ce terme en me référant à l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*².

Cette rupture apparaît clairement dans *Masculin/Féminin* II, en deux aspects de la démarche de l'auteur qui me semblent intimement liés :

- Le premier correspond à l'introduction dans la modernité de nouvelles thématiques, celles qui portent sur les technologies nouvelles de la procréation assistée par exemple, ou encore sur les droits des

femmes tels qu'ils se posent dans des contextes précis (polygamie, divorces, pratiques sexuelles néfastes, etc.), sur les tâches encore assignées à la maternité et au travail domestique pour légitimer la condition féminine, mais aussi sur le thème de la prostitution et des violences exercées contre les femmes..., l'énumération restant ouverte du champ où s'exerce concrètement dans nos sociétés la hiérarchie des sexes.

- Ces thèmes nouveaux sont abordés par ailleurs à partir d'autres sources, et par là même avec une autre démarche méthodologique que celle qui prévalait dans les travaux développés dans *Masculin/Féminin* I. Les sources, faute de travaux anthropologiques disponibles, sont issues de la presse en tant que reflet des débats politiques et de société dont l'auteur se fait l'écho. Le rythme même de l'écriture, un certain aspect répétitif me semblent la conséquence logique de ces déplacements de l'analyse.

Comment concilier l'approche citoyenne, celle de l'honnête homme (honnête femme serait plus heureux dans notre propre système de valeur et en hommage à l'auteur), avec les impératifs de la démarche scientifique, étant entendu que celle-ci se trouve handicapée par la disproportion flagrante entre les travaux menés sur les sociétés « éloignées » et ceux effectués sur notre propre société, du point de vue de l'approche anthropologique en tout cas. Sur trois points les développements consacrés par Françoise Héritier à ces questions m'interrogent, sans que j'ai à proposer d'alternatives aux solutions qu'elle avance.

Françoise Héritier accorde à la contraception une place décisive dans la remise en question des hiérarchies héritées d'une culture universelle. Il est juste de considérer que celle-ci correspond à un nouveau contrôle par les femmes de leurs activités sexuelle et procréatrice, et apparaît alors comme une manière de « renégocier » les rapports entre hommes et femmes. Il est clair aussi que l'usage de la contraception,

2. Claude Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

dans toutes les sociétés du tiers-monde, est lié en priorité, sinon exclusivement, aux progrès de l'éducation des filles. Le phénomène contemporain qu'est la réduction de la fécondité féminine conforte en un sens les analyses de l'auteur. S'accompagne-t-il aussi d'une remise en question des représentations qui commandent tout aussi universellement la hiérarchie des sexes ? Des études anthropologiques (et pas seulement des données journalistiques ou statistiques) en deux aires culturelles bien distinctes, par exemple la Chine et l'Iran, se révéleraient nécessaires pour conclure.

Françoise Héritier « citoyenne », à laquelle je renouvelle mes hommages sincères, s'engage dans une discussion sur les droits de la femme dans la perspective de la théorie, elle aussi à vocation universelle, des droits de l'homme. Question très controversée qui conduit à se prononcer sur le droit d'ingérence, soulevé concrètement dans son domaine d'analyse en ce qui concerne les mutilations sexuelles féminines. Sa position est respectable et je la partage sur ce point. Peut-elle se traduire en d'autres domaines à l'heure où se nouent les enjeux internationaux que nous connaissons, au Moyen-Orient en particulier ? Je m'en démarquerai sur un point : l'universalité de la théorie des droits de l'homme, qui transcenderait « par nature »

les phénomènes de domination et de pouvoir dans notre monde contemporain, ne me semble pas garantie par un droit positif auquel elle se référerait.

Autre problème qu'aborde Françoise Héritier, celui de l'intervention politique – une sorte de droit d'ingérence au niveau de la démocratie locale – pour assurer une représentation équitable des femmes dans nos démocraties modernes. Question complexe à laquelle elle n'apporte pas de réponse définitive, mais qui souligne les difficultés à traduire les interrogations scientifiques auxquelles nous amènent nos travaux dans le champ de la modernité.

Il faut saluer dans le travail de Françoise Héritier la volonté de conjuguer deux pré-occupations, celle de la scientifique et celle de la citoyenne. La tâche n'était pas aisée. J'aurais souhaité qu'elle s'engage plus clairement dans une analyse réflexive sur notre propre société et culture, en mettant en évidence les questions théoriques et méthodologiques que suscite cette réflexion. Le bilan est néanmoins remarquable et rend compte de l'importance de la contribution que les anthropologues peuvent apporter au traitement des problèmes soulevés dans leur société, tout en s'interrogeant sur leur propre démarche.

Pierre Bonte

CERTAINES NOMENCLATURES de parenté comprennent des termes dits de « sexe relatif » qui, à la différence des termes de sexe absolu, ne donnent pas d'indication sur le sexe de la personne désignée mais informent sur le type de relation, en l'occurrence « de même sexe » ou « de sexe opposé », qui unit le locuteur à celle-ci. Pour Catherine Alès et Cécile Barraud, qui ont coordonné cet ouvrage et défendent une anthropologie du genre (au sens anglo-saxon de *gender*) cherchant à « partir non des sujets mais des relations » (p. 40), les termes de sexe relatif offrent une voie d'accès majeure à l'analyse des représentations de la distinction de sexe.

Selon ces deux auteurs, on peut déduire de l'existence de tels termes dans une nomenclature de parenté que la différence des sexes n'est pas toujours pensée en termes dichotomiques. L'objectif de leur livre est donc non seulement de fournir des analyses ethnographiques de ce « fait sociologique remarquable » (p. 47), mais aussi, et surtout, de se démarquer des études qui ont tendance à faire du donné biologique de base – l'existence de deux sexes – le seul matériau à partir duquel se constituent les systèmes de pensée sur la différence sexuelle.

Dans une longue introduction, Cécile Barraud accomplit un remarquable effort de synthèse des travaux existants et d'explicitation de la démarche choisie dans l'ouvrage. Le propos des auteurs n'est pas d'offrir des analyses supplémentaires des rapports homme-femme tels qu'ils se présentent dans des contextes ethnographiques particuliers, car s'intéresser aux hommes et aux femmes en tant qu'agents, définir leurs rôles et leur position sociale, serait « une autre question » (p. 51). Il s'agit plutôt d'analyser plusieurs systèmes

de représentation de la distinction de sexe en s'appuyant sur un matériau bien limité et éminemment relationnel, les nomenclatures de parenté.

La perspective théorique choisie est également claire : en se basant sur des nomenclatures comprenant des termes de sexe relatif, les auteurs des onze contributions ethnographiques qui composent ce livre cherchent à se différencier des analyses en termes d'inégalité et de domination d'un sexe sur l'autre qui ont fortement imprégné le champ de l'anthropologie du genre jusqu'aux années 1980. Ce faisant, ils choisissent d'abandonner le vocabulaire analytique employé par les tenants de ces perspectives (inégalité, subordination, domination, différence des sexes, etc.) au profit d'un autre lexique (hiérarchie, idéologie, valeur, asymétrie, distinction de sexe, etc.), qui serait mieux adapté à la réalité des sociétés holistes, en même temps que conforme aux enseignements de Louis Dumont. L'approche théorique défendue est donc celle d'une anthropologie comparative, qui « cherche à comprendre la dimension sociale de l'homme en considérant [sa] variante occidentale comme un cas particulier » (p. 35). Il s'agit alors de contourner les deux voies habituellement suivies : « celle d'une anthropologie normative liée aux valeurs de l'Occident et celle du relativisme culturel » (p. 35). Telle est en tout cas l'approche des organisateurs de la série d'exposés dispensés dans le cadre du Groupe de travail d'anthropologie sociale comparative (EHESS) sur le thème de « la distinction de sexe au plan de la valeur dans chaque idéologie sociale particulière » (p. 7), dont les contributions rassemblées ici sont les versions remaniées.

Cette série de séminaires visait à réfléchir à ce fait terminologique du sexe relatif que les anthropologues avaient *de facto* négligé, tout comme ils avaient négligé l'étude de la distinction de sexe « par l'analyse des relations de parenté elles-mêmes, c'est-à-dire à travers les vocabulaires de parenté » (p. 40). Partant du postulat que « les vocabulaires de parenté expriment en partie les valeurs des sociétés dans lesquels ils opèrent » (p. 336), la majorité des auteurs du livre fournissent des analyses détaillées des nomenclatures de parenté utilisées par les membres des sociétés qu'ils étudient, avec l'idée de comprendre comment chacune institue la distinction entre les sexes. Au-delà, les contributions présentées cherchent à relier ce qu'elles ont saisi de la société grâce au vocabulaire de parenté à leurs analyses des pratiques rituelles, ou au contraire cherchent à prendre appui sur ces pratiques pour éclairer la terminologie. Autrement dit, elles ont pour objectif ultime de répondre aux questions générales suivantes : « les oppositions qui font système dans les systèmes de parenté sont-elles significatives en dehors, et de quoi ? Que portent-elles des caractéristiques d'une structure sociale particulière ? » (p. 52).

Avant de fournir des exemples d'une telle démarche, rappelons quelques définitions : un terme de parenté est dit « de sexe absolu » lorsqu'il permet d'identifier le sexe de la personne dont on parle sans aucune ambiguïté ; un terme est dit « de sexe indifférencié » lorsqu'il ne donne aucune indication sur le sexe de la personne désignée ; enfin, un terme est dit « de sexe relatif » lorsque l'identification du sexe de la personne désignée dépend du sexe du locuteur. Énoncer un terme de sexe relatif ne permet donc pas tant d'identifier des individus que d'informer sur le type de relation qui les unit (entre personnes de même sexe ou entre personnes de sexe opposé). Un tel terme serait, si l'on suit les auteurs de l'ouvrage, un fait sociologique remarquable en ce qu'il nous éloignerait des dichotomies bio-

logiques homme-femme, un peu à l'image de l'éclipse de soleil du 11 août 1999, choisie comme illustration de couverture, où le soleil et la lune ne sont plus distingués.

Ces trois formes de distinction – absolue, indifférenciée et relative – connaissent une distribution différente dans les vocabulaires de parenté des sociétés de l'aire Indo-Pacifique que les auteurs avaient d'abord pris pour base de leur réflexion collective, avant de l'élargir à deux populations amérindiennes (du Mexique et du Venezuela) également représentées dans l'ouvrage. Les termes de sexe relatif se rencontrent dans plusieurs sociétés d'Asie du Sud-Est et de Papouasie-Nouvelle-Guinée mais sont absents des nomenclatures australiennes. Sylvie Poirier et Barbara Glowczewski se penchent alors plutôt sur la sphère du rituel, dont certaines manifestations révèlent une relativisation de la différence sexuelle, par ailleurs bien marquée dans la terminologie.

Le programme des participants à ce collectif est avant tout de démontrer que la « bipartition globale homme-femme » (p. 328), que l'on rencontre en Occident, n'est pas un fait universel et que bien des systèmes de pensée offrent des représentations de la distinction de sexe plus complexes, que celles-ci soient repérables à travers la terminologie de parenté ou au cours de l'analyse d'un rituel. Puisqu'il est impossible, dans le cadre d'un simple compte rendu, d'exposer la totalité des analyses qui y sont présentées, j'ai préféré illustrer cette démarche en détaillant quelques-unes des contributions seulement. Mon choix s'est porté, d'une part, sur celles consacrées aux Orokaiva de Papouasie-Nouvelle-Guinée, dont André Iteanu et Éric Schwimmer ont étudié deux sous-groupes, respectivement des plaines et des montagnes, d'autre part, sur celles traitant de deux populations aborigènes, les Kukatja (Sylvie Poirier) et les Warlpiri (Barbara Glowczewski), en raison des différences que ces diverses sociétés océaniques présentent dans la manière de traiter la différence des sexes.

Pour André Iteanu, qui travaille depuis de nombreuses années chez les Orokaiva des plaines, si certaines données font état d'une distinction stricte et empirique entre hommes et femmes qui se perpétue tout au long de la vie, « le vocabulaire de parenté indique clairement que cette distinction n'affecte pas de manière homogène l'univers des relations » (p. 329). Ce vocabulaire présente les trois types de distinctions de sexe existantes – absolue, indifférenciée et relative – y compris parfois à un même niveau générationnel. Mais il n'est nul besoin d'entrer dans les détails pour aller à l'essentiel, qui est de comprendre l'asymétrie des terminologies de parenté utilisées par les hommes et par les femmes, une asymétrie dont l'analyse permet d'accéder aux valeurs ultimes de cette société. La première se situe dans la sphère de la consanguinité : alors qu'un homme emploie un terme de sexe indifférencié, *ahije*, pour désigner les enfants de sa sœur, une femme appelle les enfants de ses germains des deux sexes de la même façon, *mei*. La seconde asymétrie relevée par André Iteanu concerne l'univers de l'affinité : un homme désigne à la fois l'oncle maternel de son épouse (génération ascendante) et le mari de sa nièce *ahije* (ZD) par le terme *vehere* (il s'agit donc d'un terme auto-réciproque) qui n'existe pas dans le vocabulaire employé par les femmes. Une telle asymétrie est engendrée par l'orientation masculine de la relation frère-sœur, à laquelle s'oppose la distinction féminine de sexe absolu (p. 337). L'auteur fait alors l'hypothèse qu'il existe « une opposition entre affins et consanguins qui se transforme graduellement en une relation exclusive avec des parents à qui on est lié au travers d'une relation frère-sœur orientée » (p. 341).

Comme la majorité des auteurs du livre, André Iteanu cherche ensuite à savoir si cette configuration des relations entre les sexes opère également dans d'autres sphères que celles de la parenté. Dans ce but, il analyse deux rituels étroitement associés, celui du mariage et celui de l'initiation, au cours desquels circulent des

porcs et des parures. Au mariage, le père de l'épouse reçoit des plumes et des bijoux que le frère de celle-ci utilisera pour se marier lui-même et pour décorer ses neveux lors de leur initiation. C'est ainsi qu'à la relation frère-sœur proprement dite s'adjoint une dimension diachronique qui fait écho au déploiement de la relation de germanité croisée aux générations alternes présente dans le vocabulaire de parenté. La cérémonie secrète qui marque le début du cycle initiatique dévoile elle aussi une asymétrie entre masques *jape* féminin et masculins, puisqu'il n'existe qu'un seul *jape* féminin alors que les *jape* masculins sont variés et différenciés en fonction des clans et des ancêtres. André Iteanu considère que cette asymétrie n'exprime pas une simple différence entre les sexes, comme l'auraient sans doute fait les analyses classiques, mais une opposition plus globale entre différenciation, du côté masculin, et temporalité, du côté féminin.

La conclusion de l'auteur souligne que « chez les Orokaiva tout se passe comme si l'utilisation de trois positions, sexe absolu, sexe indifférencié, sexe relatif, en lieu et place d'une opposition homme-femme, permettait de faire l'économie de la relation de pouvoir ou de domination pour investir la distinction de sexe dans le processus de construction et de régénération de l'ensemble de la société » (p. 354). C'est finalement la relation frère-sœur qui est au centre de la configuration sur laquelle repose l'édifice de la société, une conclusion à laquelle plusieurs autres contributeurs arrivent également (Cécile Barraud, Daniel De Coppet, Signe Howell, Denis Monnerie, Jos D.M. Platenkamp), au point qu'il est possible que cette relation, potentiellement déployée sur plusieurs générations, se trouve « au cœur de la structure des relations sociales » rencontrées dans nombre de sociétés (p. 93).

Au terme d'une analyse des rapports entre les clans, des droits fonciers et de la guerre chez les Orokaiva des montagnes, Éric Schwimmer met lui aussi en avant la relation frère-sœur dont il cherche à expli-

quer la grossesse. Pour lui, le rôle important que les sœurs du père et les frères de la mère jouent lors de l'initiation de leurs neveux et nièces est à mettre au compte des relations conflictuelles qu'entretiennent les villages dont les membres s'intermarient. La relation entre les germains de sexe opposé est médiatisée par les esprits des tués lors des guerres. « Étant dangereuse et nécessaire à la fois, elle devient forcément une relation sacrée dont dépend le miracle de l'alliance » (p. 319). Ce n'est donc pas en vertu d'une qualité universelle dont elle serait dotée que la relation frère-sœur est un élément fondamental de la société, mais parce qu'elle médiate un ensemble de relations conflictuelles impliquant des morts violentes et des esprits intervenant dans le monde des vivants. Tout en s'appuyant sur des données ethnographiques différentes, ces spécialistes des Orokaiva soulignent donc tous deux la centralité de la relation frère-sœur, à la fois dans la nomenclature de parenté et dans la structure sociale.

La situation générale est bien différente dans les deux groupes aborigènes représentés dans l'ouvrage (Kukatja et Warlpiri). On ne trouve là aucun terme de sexe relatif dans la nomenclature de parenté et c'est l'analyse de la sphère rituelle qui permet de comprendre les modes de représentation et d'interaction entre les sexes. Hommes et femmes travaillent de façon à la fois autonome et complémentaire à la reproduction de l'environnement sociocosmique ; « la Loi des hommes et la Loi des femmes constituent des sphères d'activité, de savoir et de droits rituels séparées mais néanmoins toujours en relation non pas seulement l'une avec l'autre mais aussi nécessairement avec l'ordre ancestral » (Poirier, p. 130). Et, au bout du compte, il n'y a pas primauté d'une Loi, celle des hommes, sur l'autre, celle des femmes. La reproduction de l'ordre ancestral ne saurait se fonder sur la mise à distance d'une catégorie d'individus. Bien au contraire, elle n'est assurée que grâce à l'engagement conjoint des deux sexes. Le mot-clé est bien ici celui de

complémentarité : « les deux Lois sont inséparables car leur complémentarité garantit l'existence d'une dimension spirituelle donnant à chacun une place dans le cosmos » (Glowczewski, p. 154).

De ces différents exemples, on ne retire effectivement pas l'impression qu'un sexe domine l'autre, mais plutôt qu'hommes et femmes, en tant que catégorie de sexe en Australie, ou de parenté chez les Orokaiva, œuvrent ensemble à la bonne marche de la société et à la reproduction de l'ordre sociocosmique. Or, c'est l'analyse du rituel qui permet d'accéder à ce résultat. Quels éléments supplémentaires nous apporte alors celle de la terminologie de parenté ? Dans le cas des Orokaiva, une telle analyse confirme que la paire frère-sœur est bien un élément fondamental des représentations de la reproduction de la société et démontre, en révélant les asymétries des vocabulaires utilisés par les femmes et par les hommes, qu'elle est marquée par une orientation masculine (un frère distingue les enfants de son germain de sexe opposé [sa sœur] de ceux de son germain de même sexe [son frère] alors qu'une sœur n'opère pas une telle distinction). Pour les deux groupes aborigènes mentionnés, établir une relation de correspondance entre nomenclature de parenté et rituel est plus malaisé, puisque celle-ci distingue les sexes de façon absolue alors que les modes d'interaction entre les sexes au cours des rituels révèlent la nécessité d'aller au-delà d'une dichotomisation masculin-féminin.

Mais alors, si l'existence d'une terminologie de parenté où domine la distinction de sexe absolu (comme en Australie) n'implique pas que les sociétés aborigènes aient une conception dichotomique des sexes, il s'ensuit qu'une terminologie de parenté contenant des termes de sexe relatif n'implique pas forcément une conception non dichotomique des sexes. L'argument ne saurait en effet valoir dans un seul sens. Et au bout du compte, l'analyse d'une terminologie de parenté ne saurait constituer la seule voie d'accès aux représentations de la distinction de sexe dans une société

particulière. Comme l'écrit André Iteanu dans sa contribution, « les valeurs expriment en partie [et en partie seulement, devrait-on ajouter] les valeurs des sociétés dans lesquelles ils opèrent » (p. 336).

Autrement dit, il me semble qu'un des enseignements de cet ouvrage est de montrer qu'un vocabulaire de parenté ne dit pas nécessairement quelque chose des représentations locales de la distinction de sexe ; ou, plutôt, que ce qu'il dit doit – fort raisonnablement – être mis en rapport avec d'autres sphères du social pour saisir toute la complexité des modes d'interaction entre les sexes. Et c'est bien dans cet effort de mise en relation de différents domaines de la réalité sociale que réside le principal intérêt des contributions de *Sexe relatif ou sexe absolu* ?

En posant la question de savoir si « les oppositions qui font système dans les vocabulaires de parenté sont [...] significatives en dehors » (p. 52), les auteurs de ce livre sortent a priori du champ de l'étude qu'ils s'étaient d'abord fixé. Ce faisant, ils élargis-

sent la portée de leur propos, ce qui permet d'espérer qu'il n'atteindra pas seulement les quelques ethnologues spécialistes de parenté. Car étudier dans divers contextes ethnographiques le fait terminologique du sexe relatif n'était somme toute qu'une façon de défendre l'idée qu'une anthropologie des sexes ne peut être qu'une anthropologie des relations, ce à quoi il est difficile de ne pas adhérer. Quant à mettre en doute l'existence d'une dichotomie homme-femme universelle, l'analyse du fait terminologique du sexe indifférencié n'aurait-elle pas également permis d'y contribuer ? En « faisant l'économie de la discrimination [de sexe] » (p. 329), un tel terme exprime en effet l'idée que celle-ci n'est pas première, et l'on peut se demander si ce ne serait pas plutôt à lui que s'appliquerait finalement l'image de l'éclipse de soleil, comme métaphore du brouillage du masculin et du féminin.

Pascale Bonnemère

Jane Caplan, ed.

Written on the Body : The Tattoo in European and American History

London, Reaktion Books, 2000, XXIII + 319 p., index, ill. («Critical Views»).

CE LIVRE ÉDITÉ par Jane Caplan constitue la plus récente ainsi que la plus importante synthèse universitaire réalisée à propos des inscriptions régmentaires indélébiles, en l'occurrence le tatouage¹, dont le statut historiographique et le contenu narratif demeurent problématiques. Peut-on considérer cet aspect du « faire trace » par inscriptions comme une forme particulière d'archivistique et, si oui, de quels événements de l'histoire sociale, politique et religieuse celle-ci témoigne-t-elle dans nos sociétés occidentales ?

C'est par l'analyse de diverses fonctions sociales du tatouage au cours des quatre grandes périodes de notre histoire que les contributions réunies ici suggèrent de

résoudre une partie du problème, reprenant ainsi à leur compte la perspective analytique ouverte par Alfred Gell². Dans son introduction générale, Jane Caplan propose de considérer le tatouage comme un phénomène social transhistorique, ce qui présente l'avantage d'attirer l'attention sur le caractère véhiculaire de cette pratique. Mais elle ne considère pas l'implication de celle-ci dans les stratégies spécifiques du « faire mémoire » que déploient les groupes sociaux qui y ont recours, ni la question

1. Emprunt à l'anglais *to tattoo*, lui-même formé par Cook (1769) à partir du tahitien *tatau*.

2. Alfred Gell, *Wrapping in Images : Tattooing in Polynesia*, Oxford, Clarendon Press/New York, Oxford University Press, 1993.

plus large de la transmission des formes graphiques à l'intérieur de ces mêmes groupes. J'ajoute que le compas chronologique de ce recueil ne s'ouvre que de façon tardive sur l'Antiquité grecque³, ce qui exclut du champ de la réflexion les textes juridiques assyriens pourtant riches d'enseignements en la matière⁴. Au fond, c'est du tatouage comme modalité constante de stigmatisation des comportements marginaux dans nos sociétés occidentales dont il est ici principalement question, et du renversement de son image dans l'imaginaire occidental à partir du XIX^e siècle.

Le recueil aborde donc la période antique avec l'article déjà ancien de C. P. Jones, « Stigma and Tattoo », dans lequel l'auteur recherche les mentions du tatouage dans les textes grecs de la période hellénistique. On parle alors de « stigma » et de « stigmatisation ». À Athènes, au III^e siècle avant notre ère, le sens de l'usage de cette forme de marquage corporel est clairement judiciaire, religieux et esclavagiste, comme jadis chez les Assyriens. Le monde romain reprend à son compte cette codification sociale, comme le montre l'étude de Mark Gustafson, « The Tattoo in the Later Roman Empire and Beyond » : sont stigmatisés par le tatouage les condamnés, les prêtres, les prostituées et les esclaves.

Après la chute de Rome, cette antique codification sociale tombe un temps en désuétude en raison de la dislocation de l'État, mais la pratique demeure, comme chez les Celtes par exemple. Au VI^e après J.-C., on distingue clairement chez eux plusieurs traditions d'usage de cette forme d'inscription tégumentaire. C'est ce que montre Charles W. MacQuarrie, qui aborde le phénomène par la triple clef de l'histoire, du mythe et de la métaphore du tatouage (« Insular Celtic Tattooing : History, Myth and Metaphor »). Mais leur contenu narratif est difficile d'accès en raison de la pauvreté des sources écrites à ce sujet. À l'évidence, ce qui fut inscrit sur le corps ne fut pas recopié sur les parchemins, ni même gravé sur les mégalithes de ce peuple ancien – la peau donc comme support d'inscrip-

tion chez les Celtes, au même titre que la pierre, l'argile, les métaux ou le bois.

C'est au cours de cette même période que les prémisses de la « diabolisation » du tatouage par l'Église romaine apparaissent. Elle culmine deux siècles plus tard avec la décision du concile de Calcuth (787) d'ostaciser les Pictes⁵ du Poitou, d'Angleterre et d'Écosse. Il est clair que cette décision de Calcuth, notamment dans le cas des Pictes d'Écosse présents dans l'île « depuis le premier millénaire avant Jésus-Christ » et connus autant pour leurs inscriptions tégumentaires que pour leur vaillante résistance à la conquête romaine en Caledonia, s'inscrit dans le cadre d'un processus méthodique d'acculturation de cette société dont l'usage du tatouage constitue l'un des prétextes dogmatiques immédiats.

C'est par l'article détaillé de Jennipher Allen Rosecrans sur « tatouage et occultisme dans l'Angleterre des XIV^e-XVI^e siècles » que nous entrons dans la période moderne (« Wearing the Universe : Symbolic Markings in Early Modern England »), où inscriptions tégumentaires, magie noire et sorcellerie sont des figures classiques du mal dans la cosmogonie catholique. Mais aucune contribution ne poursuit cette analyse à travers la Renaissance.

La période contemporaine, en revanche, occupe le dernier tiers de l'ouvrage. Elle se caractérise par l'élargissement progressif du statut du tatouage grâce à l'introduction de concepts nouveaux, venus pour partie de l'ethnographie des explorateurs et que nous utilisons toujours à son propos. À la fin du XVIII^e siècle donc, nos sociétés occidentales prennent peu à peu conscience de la dimension esthétique du tatouage. Le capitaine Cook, dans ses *Journals* (1769),

3. Jane Caplan situe pourtant au IV^e millénaire avant J.-C. les plus anciennes évidences physiques connues relatives au tatouage, soit donc au néolithique, ce qui ne tient pas compte des données archéologiques actuellement disponibles pour les périodes antérieures.

4. Guillaume Cardascia, ed., *Les Lois assyriennes*, Paris, Éd. du Cerf, 1969.

5. Ethnonyme duquel résulte le terme anglais *picture*, « image ».

attire le premier l'attention sur cette pratique tahitienne nommée *tatau*, que Bougainville avait lui-même repérée sans savoir la traduire : décoration corporelle indélébile obtenue par l'application de couleurs (bleu ou noir principalement) et dont l'application se fait par piquetage de la peau. Comme le montre la contribution d'Harriet Guest (« Curiously Marked : Tattooing and Gender Difference in Eighteenth-Century British Perceptions of the South Pacific »), les descriptions de Cook, et celles qui suivirent, ont profondément bouleversé la perception sociale britannique du tatouage. L'enthousiasme pour les tatouages maoris et leurs *mokos*⁶ devient en effet surtout le fait des nobles, dont un grand nombre adoptèrent cette pratique pour eux-mêmes en la reportant sur des parties moins visibles du corps. C'est pourquoi on parle alors d'une « renaissance du tatouage », à propos de laquelle Juliett Flemming (« The Renaissance Tattoo ») décrit les modalités de l'appropriation du tatouage cosmétique par l'aristocratie qui l'érige au rang de « pratique mondaine », provoquant ainsi un engouement populaire comparable à celui que nous connaissons de nos jours. De cet engouement découle l'introduction d'une nouvelle facette, positive cette fois, dans l'image du tatouage, en contradiction complète avec l'antique codification sociale. Et c'est là l'un des arguments centraux du livre : la codification par le mal qui frappait le tatouage depuis toujours résultait, à l'évidence, d'un rapport de force imposé par l'Église et relayé par les États. Les récits des explorateurs introduisent donc en Europe l'idée et la pratique d'une cosmétique corporelle indélébile et embellissante, c'est-à-dire en l'occurrence une seconde sémantique sociale du marquage corporel, laquelle coexiste depuis avec l'antique stigmatisation.

Dans ce processus, le XIX^e siècle est un moment de rupture et d'indécision. Le tatouage militaire se développe ainsi que le marquage systématique des condamnés en Angleterre (Hamish Maxwell-Stewart &

Ian Duffield, « Skin Deep Devotions : Religious Tattoos and Convict Transportation to Australia » ; James Bradley, « Body Commodification ? Class and Tattoos in Victorian Britain »), en France (Jane Caplan, « National Tattooing : Traditions of Tattooing in Nineteenth-Century Europe »), mais également en Russie, à propos de laquelle Abby M. Schrader livre une contribution documentée (« Branding the Other / Tattooing the Self : Bodily Inscription among Convicts in Russia and the Soviet Union »). En Inde, cette stigmatisation fait écho à des pratiques anciennes des groupes ethniques et des castes (Clare Anderson, « *Godna* : Inscribing Indian Convicts in the Nineteenth Century »).

La période 1850-2000 prolonge ce processus de modification de forme et de sens de l'image sociale du tatouage (Stephan Oettermann, « On Display : Tattooed Entertainers in America and Germany »). Les États-Unis, par exemple, sont l'un des lieux de ce bouleversement. Dans « The Changing Image of Tattooing in American Culture, 1846-1966 », Alan Govenar situe vers 1846 le début de ce mouvement. Susan Brendon prolonge, quant à elle, la réflexion sur la problématique de l'image du tatouage en considérant ce dernier à l'échelle d'un espace qu'elle définit comme « l'Euro-Amérique contemporaine » (« Inscriptions of the Self : Reflections on Tattooing and Piercing in Contemporary Euro-America »). C'est effectivement la dimension adéquate pour cerner et comprendre les implications sociales et anthropologiques de ce phénomène social total. À ce propos, l'usage contemporain du tatouage observable des deux côtés de l'Atlantique répond à un évident « bricolage identitaire de soi »⁷ opéré par ses adeptes et bien cerné par la

6. Tatouages faciaux très élaborés, réservés aux chefs et dignitaires des sociétés maoris.

7. David Le Breton, *Signes d'identité : tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.

sociologie⁸. Des distinctions importantes existent cependant d'un continent à l'autre, lesquelles modifient naturellement la lecture que l'on peut en faire, ce dont le livre ne parle pas. Le fait demeure cependant que l'engouement massif d'une part considérable des jeunes d'aujourd'hui pour les pratiques de modifications corporelles et notamment celles qui affectent l'enveloppe sensible externe du corps, la peau, par l'inscription d'images, de textes, de cris de vie, et ceci depuis la fin des années 1960, matérialise un *recours au corps* dont les artistes anglo-saxons sont des porte-parole effectifs, parmi d'autres.

Approche culturaliste riche et pertinente, *Written on the Body* ne poursuit finalement

que de façon superficielle la réflexion anthropologique entreprise par Alfred Gell à propos du tatouage polynésien. Mais les matériaux proposés dans ce livre plaident pour la reconnaissance du tatouage comme forme particulière d'archivistique. Cette pratique apparaît également comme un élément des plus stables du code social de nos sociétés occidentales. Nul doute que nous ayons là un outil de travail de première nécessité en la matière.

Jean-Philippe Desbordes

8. David Le Breton, *La Peau et la trace : sur les blessures de soi*, Paris, Métailié, 2003.

Robert N. McCauley & E. Thomas Lawson
Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms
 Cambridge, Cambridge University Press, 2002, xiii + 236 p., bibl., index, fig.

LES AUTEURS se proposent d'esquisser l'architecture cognitive d'*Homo religiosus*. En fait, il s'agit de construire cette architecture après des années d'élaboration théorique. Ils comparent leur entreprise à celle de Copernic dont la définition des planètes, bien que contraire à celle du sens commun de son temps, démontra le mouvement de la Terre (p. 16). C'est dire l'ampleur de l'entreprise qui fait appel aux travaux de plusieurs collègues, dont Dan Sperber et Pascal Boyer, qui nous ont récemment fait connaître les hypothèses de l'anthropologie cognitive évolutionniste.

Le rituel, matière de ce travail sur la transmission, est un maillon d'une longue suite de rituels qui maintiennent au cours des siècles la dynamique des religions. Les auteurs le définissent par l'intervention d'un agent CPS (« Culturally Postulated Superhuman », p. 8) qui rend possible l'action de la religion : transformer pour rester identique. Cette définition fortement

contradictoire de la dynamique religieuse n'est pas développée, et c'est dommage car elle élargirait le champ visuel des architectes cognitifs... Car, disent-ils, la structure agissante du rite ne change pas quelles que soient les modifications du sens attaché au rituel (p. 9). L'anthropologie cognitive repose sur ce postulat d'une très longue permanence, quasi intemporelle, qui permet de mettre sur le même plan les spéculations de l'archéologie cognitive et les travaux de la psychologie expérimentale. Avec un tel escamotage de l'histoire, peut-on encore se référer aux hypothèses de l'évolutionnisme, réduites en outre aux mécanismes de la transmission des gènes ? Dans ce parallèle théorique, les mêmes sont les idées (plus précisément la représentation de choses extérieures à l'individu) telles qu'elles se répliquent et se diffusent automatiquement dans les chaînes de communication et de transmission. L'anthropologie cognitive se veut

contre-intuitive (comme la science héritée de Copernic), expulsant de son architecture la réflexion menée pendant des siècles par tous les acteurs sociaux qui ont précédé les auteurs du livre. Mais les utilisant, à l'occasion, lorsqu'il s'agit d'ancrer ses démonstrations.

Pour transformer en matière scientifique l'activité cognitive de nos prédécesseurs et de nos contemporains, il faut l'ôter à ses acteurs conscients et l'attribuer à leurs constructions sociales : « Certains rituels religieux condensent quantité de variables qui constituent la mémoire extraordinaire [par opposition aux rituels qui sont fréquents mais peu chargés d'émotions]. Cependant, le point crucial de notre entreprise est qu'ils [les rituels] agissent ainsi *de façon sélective* » (p. 87)¹. Or, anthropomorphiser le rituel lui-même, et il ne s'agit pas là d'un raccourci de style, détruit l'échafaudage théorique. Qui, en effet, observe-t-on en train d'agir ? Sûrement pas les agents supposés surnaturels, mais pas davantage les auteurs d'une création culturelle intuitive, imparfaite et sujette à modifications. On prétend observer un objet abstrait aussi inaccessible à l'intervention humaine que notre planète, un rituel agi par des forces impersonnelles. Malheureusement, n'est pas Copernic qui veut.

Les rituels ainsi définis se regroupent aux extrémités d'un cadre contenant deux attracteurs (pp. 38-51) : ou ils sont émotionnellement très puissants, suscitant une mémorisation forte, et se manifestent [donc nécessairement] rarement ; ou ils sont fréquents, sans charge émotionnelle, portant peu de mémoire et engendrant même un effet d'ennui (p. 50). La théorie des attracteurs résumée par René Thom [inconnu des auteurs] expliquait le comportement cyclique de l'objet observé, un renard qui mange, dort, qui a faim, chasse, mange... Ici, l'architecture d'un réel écartelé entre deux attracteurs opposés ne saurait déboucher sur une représentation opératoire puisque les auteurs ne s'appuient que sur les seuls rituels distincts existant dans deux sociétés de Nouvelle-

Guinée et abordés par des ethnologues différents : d'une part, un rituel initiatique, rare et chargé d'émotions, assorti de tortures, chez les Baktaman (pp. 65-88) et, d'autre part, le rituel de prière quotidien des Pomio (pp. 89-123).

Le propre des rituels initiatiques est de transformer des individus concrets en agents capables de pérenniser le fonctionnement d'une religion. Il faut les saturer d'émotions, puisque nos ancêtres analphabètes ont remarqué la capacité mémorielle d'une telle pratique, tout comme les psychologues d'aujourd'hui. Il suffit ensuite d'entretenir cette mémoire par des conduites plus calmes et plus fréquentes. Mais, à ma connaissance, la théorie des attracteurs concerne une seule entité dont l'attraction vers des pôles opposés définit l'espace-temps de ses manifestations, comme Edward N. Lorenz [inconnu lui aussi des auteurs] l'a rendu visible dans ses représentations graphiques de l'attracteur dit « étrange »². Si l'on cherche à observer une telle dynamique à partir de sociétés différentes, on ne fait que dépoussiérer une typologie excluante du genre apollonien/dyonisiaque.

Le recours à la théorie chaotique des attracteurs n'a par ailleurs de pertinence que si elle porte sur une société vue dans son historicité, bien que ce terme n'existe pas outre-Atlantique. Une société dont les

1. Texte original : « Some religious rituals capitalize on many of the prominent variables that contribute to extraordinary memory. However, the crucial point for our purposes in the next chapter is that they do so *selectively*. »

2. Heinz-Otto Peitgen & Peter H. Richter, *The Beauty of Fractals : Images of Complex Dynamical Systems*, Berlin-New York, Springer-Verlag, 1986. L'attracteur étrange d'Edward N. Lorenz (météorologue) figure p. 2, avec ce commentaire : « "Strange attractors" allow for complex motion that is jumping back and forth between two centers ». J'ai utilisé il y a déjà quelques années cette figuration pour rendre compte des variations du système politique des Téké dans le temps et dans la diversité des groupes se réclamant de la culture téké. Je réfléchissais alors avec des systémiciens appartenant à l'ex AFCET, aujourd'hui AFSCET (Association française de science des systèmes cybernétiques, cognitifs et techniques).

acteurs religieux sont des agents humains, transmetteurs d'héritage, qui manipulent sciemment l'activité rituelle dans sa dynamique antagoniste ; une société qui est observée sur le long terme, lorsque les acteurs humains font face aux changements auxquels ils sont confrontés, que ce soit l'affaiblissement des initiations faute de candidats, ou la recréation des moments d'intense émotion des rites anciens, même

modifiés. Ces données existent dans les travaux « intuitifs » des ethnologues et elles offrent une base pour d'autres modélisations tournées vers la dynamique d'une historicité cognitive. Mais elles ne sont pas exploitées par cette anthropologie de la passivité de l'agent (objectivité ?) qui se veut évolutionniste (scientifique ?).

Marie-Claude Dupré

Alain Ehrenberg & Anne M. Lovell, eds
La Maladie mentale en mutation : psychiatrie et société
 Paris, Odile Jacob, 2001, 311 p., bibl.

LE CHAMP PSYCHIATRIQUE français est l'objet, depuis ces trente dernières années, d'une série de transformations et d'extensions considérables qui en redéfinissent à la fois la fonction et la nature : l'émergence d'une *culture du malheur intime* et son corollaire, la large diffusion et prescription en France des *psychotropes*, sont ainsi la conséquence d'une expansion des pathologies mentales et de l'intérêt affiché pour les souffrances psychiques (addictions, dépressions et leur lien à des situations de précarité) aux dépens des troubles psychotiques. Mais aussi, la diversité des modes de prise en charge qui inclut la psychiatrie institutionnelle dans le champ plus général et social de la *santé mentale* et de sa promotion. Sur un plan plus méthodologique, l'importance d'un nouveau manuel diagnostique (*DSM-IV*)¹ et l'essor des neurosciences entérinent une *rupture de paradigme* et le déclin de la psychanalyse.

Ces quatre transformations qui introduisent cet ouvrage collectif dirigé par Alain Ehrenberg et Anne Lovell, membres du CESAMES², démontrent combien la psychiatrie ne peut plus être cernée par les seuls repères classiques « folie », « asile » et « contrôle social ». Or, bien qu'il propose d'en dégager les nouveaux enjeux en croisant

une dizaine de contributions de psychiatres, de sociologues, d'anthropologues, d'historiens et de philosophes explorant trois grands axes de recherche, l'ouvrage néglige les enjeux pratiques et politiques du monde libéral de la santé mentale ainsi que le recours largement répandu dans les milieux urbains contemporains aux *thérapies par la parole*. L'émergence d'un champ de la santé mentale ne peut donc être entièrement identifié à la dissémination sociale de dispositifs publics de soins.

Il faut retenir de ce collectif les deux premières parties car on y trouve, à côté des interrogations sur les rapports de la biologie et du mental qui en forment une troisième³, des indications suffisamment précises pour former le point de départ de recherches sociologiques utiles. Mais l'on ne trouvera pas cette sociologie de la psychiatrie *en action* qu'appellent pourtant de leurs vœux Alain Ehrenberg et Anne Lovell et que l'on était en droit d'attendre à propos

1. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Fourth Edition (DSM-IV)*, Washington, American Psychiatric Association, 1994.

2. Centre de recherche psychotropes, santé mentale, société (CNRS-UMR 8136, Paris V).

3. Avec les contributions de Marc Jeannerod, Vincent Descombes et Paul Rabinow.

des traitements et des diagnostics psychiatriques, notamment. La plupart des contributions, d'esprit fort différent ou divergeant, sont somme toute traversées par une ligne de force qui implique un certain consensus critique à l'encontre du *Manuel diagnostic et statistique (DSM) des troubles mentaux* dont les versions successives à partir de 1952 furent développées à l'initiative de l'Association américaine de psychiatrie (APA).

Un premier axe de recherche, singulièrement disproportionné, porte ainsi sur l'apparition de diverses pathologies mentales : alors que Jacqueline Carroy retrace l'histoire de la première apparition d'une *double personnalité* en France (XIX^e siècle), le cas Férida publié par le chirurgien Azam, et en dégage les enjeux dans le cadre d'une querelle sur l'unité du moi entre médecins et philosophes, Sherrill Mulhern relance et prolonge cette analyse dans les États-Unis des années 1980 où apparaissent et prolifèrent des cas de troubles de *personnalité multiple* (TPM) suite à l'introduction du *DSM-III*⁴ dans un contexte de reformulation psychopathologique d'incestes et de maltraitements. Pour expliquer cette « épidémie » soudaine, elle propose une sociogenèse des TPM. Allan Young montre que l'éviction de la notion de névrose du *DSM-III* n'a pas atteint la notion de névrose traumatique pourtant absente du manuel. Il révèle les conditions du succès de cette notion à travers une substitution terminologique : le trouble de stress post-traumatique (PTSD). En marge des classifications psychiatriques habituelles soupçonnées de construire les cas, Anne Lovell relève, suite à un travail ethnographique très original de près de dix ans, l'existence de symptômes peu connus, les « délires d'identification des personnes », et touchant en particulier les SDF de la ville

de New York. De même, Byron J. Good *et al.* donnent, à partir de divers récits tirés d'entretiens, une description culturaliste d'un cas de psychose à Java. En proposant une lecture de Byron et de Styron, Pierre Pachet tente de montrer en quoi l'écriture de soi d'un Byron inaugure une époque de faiblesse du moi (dépressive).

Les traitements et diagnostics psychiatriques font l'objet d'une seconde partie largement rédigée par des psychiatres qui se démarquent de la psychiatrie américaine. Attachés à l'apport freudien, Daniel Widlöcher soutient une psychogenèse des dépressions, Jacques Gasser & Michael Stigler procèdent à une comparaison critique des modèles inférentiels (diagnostics *DSM-III* et *IV*) et des modèles relationnels (diagnostics psychodynamiques). À partir d'une analyse de la presse médicale depuis 1950, Claude Legrand, l'unique sociologue de cette partie, dégage les modes de légitimation de la prescription de psychotropes en médecine générale dans les cas de dépression. Georges Lantéri-Laura conclut par un bilan des rapports de la psychiatrie à la société française au travers de la question d'une sociogenèse des troubles mentaux.

Il ressort très nettement de ce collectif un intérêt essentiellement porté aux *conséquences* de cette rupture de paradigme qu'occasionne le *DSM*. Aussi, une telle démarche de *sociologie de la psychopathologie* contemporaine s'établit-elle aux dépens, semble-t-il, de l'étude des politiques de santé mentale qui étendent le champ et redéfinissent la fonction sociale de la psychiatrie.

Samuel Lézé

4. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders – Third Edition (DSM-III)*, Washington, American Psychiatric Association, 1981.

Allen W. Johnson & Timothy Earle
The Evolution of Human Societies
From Foraging Group to Agrarian State (second edition)

Stanford, Stanford University Press, 2000, XIV + 440 p., bibl., index, fig., tabl.

L'ÉVOLUTION des sociétés humaines : vaste sujet sur lequel on aimerait voir fleurir quelques idées nouvelles, ou quelques propositions roboratives. En ethnologie s'entend, car la primatologie et la préhistoire du Paléolithique ancien ont offert pas mal d'informations inattendues depuis quinze ans. Hélas, nous vivons une époque où, les uns après les autres, les poncifs semblent se prendre pour des phénix. Du coup, l'œcuménisme prend facilement un sacré coup de vieux en s'attachant à concilier des approches tombées en désuétude, car, si celles-ci peuvent se refaire une jeunesse avec le maquillage d'un vocabulaire émoussant, les recettes du mélange, elles, ne changent pas. On augurera alors le pire d'un livre dédié à la fois à Marvin Harris et Marshall Sahlins pour leur inspiration et leur débat, tant ces deux grandes figures, ennemis si « prometteurs » l'un pour l'autre, se sont entendues dans l'art de simplifier et de figer les controverses afin de s'y approprier les positions extrêmes.

Crainte justifiée : il n'y a pas grand chose d'autre dans ces pages qu'une remise à jour de convictions éculées. La bibliographie est rafraîchie, les observations sont époussetées, mais le mieux pour critiquer l'ensemble serait de reprendre des réflexions publiées dans les années 1960. La récapitulation théorique présentée dans le chapitre d'introduction est à cet égard hautement symptomatique.

Il faut reconnaître qu'Allen W. Johnson a de la suite dans les idées : en 1982, il s'était déjà fait remarquer par un article plaçant, à propos de l'Amazonie, le juste milieu entre réductionnisme et culturalisme¹. Le ciel sait pourtant que la science est le dernier endroit du monde où la voie médiane peut braver un autre statut que

celui d'impasse ! Quant à Timothy Earle, référence hautement prisée chez les archéologues, on était en droit d'espérer qu'un travail synthétique de sa part serait moins soucieux de sagesse et d'équilibre, même dans un volume manifestement destiné à l'enseignement. La pédagogie universitaire n'est pas tenue de ménager la chèvre et le chou, ou de concilier les contraires pour faire croire aux étudiants que le problème est en cours de résolution. Ici, le travail réalisé est techniquement très compétent (bien écrit, clair, largement documenté...), mais théoriquement désespérant. Comme annoncé dans le titre, les auteurs nous font effectivement cheminer de la bande nomade à l'État en une vingtaine d'étapes : il suffit de lire la table des matières pour comprendre que la perspective stewardienne de « l'évolution multilinéaire », dont les mérites sont rappelés dans l'introduction, demeure un vœu pieux et que beaucoup de confrères anglo-saxons continuent à voir l'évolution sociale en « grimpaient » sur une échelle plutôt que sur un arbre.

Parmi les noms glorieux de l'anthropologie, peu manquent en bibliographie. On retrouvera aussi des références un peu passées de mode, mais encore classiques dans le domaine de l'évolution sociale : Carneiro, Chagnon, Chayanov, Childe, DeVore, Ehrlich, MacNeish, Service, White, Yengoyan, etc. Et puis, du côté des grandes inspirations théoriques de notre discipline, Durkheim, Mauss, Evans-Pritchard et Goody sont là, avec Mead, Benedict et Kroeber. À bien y regarder, cela rend certaines absences surprenantes : les

1. Allen W. Johnson, « Reductionism in Cultural Ecology: The Amazon Case », *Current Anthropology*, 1982, 23 : 413-428.

réflexions personnelles de Claude Lévi-Strauss et celles d'Edmund Leach, notamment, c'est-à-dire de deux autorités liées à l'analyse des structures qui, de Kachin en Kwakiutl et de Naga en Nootka, se sont plus d'une fois arrêtés sur des cycles, des déséquilibres, des instabilités ou des schizophrénies culturelles. Les Kwakiutl, contrairement aux peuples de Birmanie, sont pourtant étudiés, mais sous d'autres angles. Parallèlement, on trouvera quelques pages sur les inévitables Inca, bel exemple d'empire exotique accompli, mais significativement rien sur les Aztèques, ce trouble mélange de primitifs et de tyrans.

L'évolution sociale est un champ de recherche énigmatique dont l'ethnologie ne doit pas se détourner et devant lequel, surtout, elle ne doit pas se décourager. Mais, à l'heure où les naturalistes s'astreignent à ne plus imaginer une évolution biologique sous forme de séquences ou de progressions univoques, il serait grand

temps de laisser une chance à la « multilinéarité » de s'exprimer dans les sciences sociales. Ce qui impliquerait de s'intéresser davantage aux exceptions, aux formes imparfaites, et aux cultures apparemment bancales. Et de ne pas installer les Inca sur un barreau (élevé) de l'échelle sans préciser si, oui ou non, les Aztèques, les Nazca et les maîtres de Tiahuanaco sont des Inca ratés ou inachevés. Depuis un siècle et demi, l'évolutionnisme social (« néo- » ou pas) ne nous a intrinsèquement rien appris : il a surtout été une sorte de moyen mnémotechnique pour amorcer des comparaisons qui devenaient d'autant plus riches qu'elles parvenaient à s'en extraire. Et, comment pourrait-il être d'une aide quelconque s'il continue à inscrire des « cas représentatifs » sur des droites (de développement technique, de stratification sociale, etc.) allant du primitif à... nous ?

Georges Guille-Escuret

Georges Chapouthier

L'Homme, ce singe en mosaïque

Paris, Odile Jacob, 2001, 209 p., bibl., ill.

DANS UN OUVRAGE destiné à un large public, Georges Chapouthier nous invite à suivre une démarche philosophique informée par des données sur l'évolution du vivant, afin de « guider la raison vers des options raisonnables » (p. 15), aussi bien dans les rapports entre humains qu'avec le monde animal.

Son approche ouvertement finaliste est divisée en trois chapitres. Dans le premier, l'auteur expose sa conception des mécanismes de l'évolution, à l'œuvre selon lui depuis le Big Bang. Dès les débuts de l'univers, une tendance naturelle à la complexification s'est manifestée dans la formation des structures prébiotiques et biologiques (atomes, molécules et premières cellules,

puis êtres multicellulaires) sans jamais s'arrêter depuis, et c'est selon ce paradigme qu'est orienté l'ensemble de sa réflexion. Le mécanisme de la complexification suit le « principe de juxtaposition-intégration » (p. 48) qui consiste en un regroupement, dans un environnement donné, d'êtres vivants proches par leur degré de complexité, et dont l'association en même temps que leur différenciation progressive aboutit à la formation d'un nouvel organisme, qui suivra lui-même ce processus à un niveau supérieur. Intimement liée aux propriétés du vivant, cette logique cumulative suit une trame du moins complexe au plus complexe. Le deuxième chapitre, présenté comme un « légitime hommage à l'intelligence de

notre espèce » (p. 98), est consacré au cerveau humain et à ses capacités, une des œuvres majeures du principe de juxtaposition-intégration. L'auteur y analyse la fonction des aires du cortex cérébral, et c'est par ce biais qu'il aborde certains aspects de notre vie mentale, tels que l'apprentissage, la catégorisation, la mémorisation ou l'imagination. La « mosaïcité » (p. 98) très prononcée de notre cerveau (le caractère intégré des multiples structures héritées du vivant qui le composent) donne lieu à des interactions gérées par ce dernier, source de la liberté des hommes. Cette liberté laisse place chez eux à l'irrationnel, au contraire des autres espèces animales, rationnelles par nécessité car soumises aux impératifs de la lutte pour la vie. L'auteur se demande alors si les comportements humains non rationnels ne sont pas moralement irrécusables, en raison des dérives qui en sont parfois la conséquence (que l'on peut illustrer selon lui par la fréquence, dans l'histoire des sociétés humaines, des guerres de religion par exemple). Non, répond-il, à condition que la distinction rationnel/irrationnel reste présente dans les esprits, car l'irrationnel peut également donner lieu à de merveilleuses créations, artistiques par exemple. Et de plaider pour un « rationalisme relatif » (p. 147). Le monde des idées fonctionnerait selon des modalités analogiques au processus de juxtaposition-intégration, et ce parallélisme entre évolution du vivant, de la cérébralité et processus psychiques conduit l'auteur à soutenir que l'art et l'activité créatrice qui le caractérise seraient, « dans le cadre de la pensée, la continuation de l'évolution biologique » (p. 150).

Dans le troisième chapitre, l'auteur s'appuie sur cette conception du monde des idées et tente de dégager quelques axes de réflexion sur la possibilité pour l'espèce humaine d'évoluer dans une direction plus morale. En raison du caractère hautement conscient de leur pensée, les hommes doivent ouvrir « la morale vers le monde » (p. 165), en respecter la diversité, les animaux qui le peuplent (en leur attribuant des droits gradués selon leur niveau de

complexité) et en célébrer l'altérité qui s'y manifeste avec le soutien de la « vieille éducation civique et morale de nos grands-parents » (p. 183).

Cette citation est bien à l'image de l'esprit pessimiste qui a animé la rédaction de l'ouvrage : apparemment l'auteur a le sentiment de vivre dans une société qui prend l'eau de toutes parts, comme le suggère également son invocation à adopter des décisions raisonnables. Sous couvert de développer une morale originale et scientifiquement documentée, il ne fait que conforter un certain lectorat dans une idéologie qui ne peut s'apparenter qu'à celle déjà bien ancrée du « retour à l'ordre moral ». Il aurait été judicieux de consacrer un chapitre à contextualiser l'approche plus clairement : les auteurs qui l'ont précédé dans l'idée d'une réflexion philosophique sur l'évolution du vivant sont cités uniquement par bribes, ce qui dispense l'auteur d'évaluer son système par rapport aux autres. Pourtant, l'évolution telle qu'elle est pensée ici évoque inévitablement la notion bergsonienne « d'élan vital », qui suppose l'émergence de formes de conscience de plus en plus complexes, ou encore le « principe de corpusculisation » (ou « moléculisation ») cher à Pierre Teilhard de Chardin, qui a cherché une mesure de l'évolution du vivant par l'alignement graphique de structures moléculaires de complexité croissante (tous deux non cités). La morale développée par Georges Chapouthier n'est d'ailleurs pas sans rappeler ce paragraphe qui introduit le programme 1999-2000 de l'Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin : « Jusqu'au début du ^{xx}e siècle, les conditions de vie et les mentalités évoluaient de concert, à un rythme humainement acceptable. Aujourd'hui, le mouvement s'accélère : nous nous sentons emportés à une vitesse telle que les mentalités ne peuvent plus suivre. Les valeurs qui charpentaient notre civilisation sont ébranlées, un équilibre est rompu », etc. À la lecture de cet ouvrage on a l'impression d'une représentation de l'évolution et de

valeurs morales déjà anciennes, dont les façades auraient été ravalées avec des données récentes. Néanmoins, cette approche n'a pas empêché l'auteur de laisser de côté certaines d'entre elles : ainsi passe-t-il sous silence les problèmes bioéthiques soulevés par les pratiques en génie génétique (OGM, clonage reproductif, xénogreffes), qui paraissent pourtant avoir toute leur place dans une réflexion morale à propos de nos rapports inter- et intraspécifiques, réflexion de surcroît enracinée dans l'évolution biologique.

La transformation subreptice de l'analogie de fonctionnement entre mécanismes de l'évolution et mécanismes de la pensée en une homologie est l'opération qui l'autorise à considérer le monde des idées comme la prolongation du monde vivant. Ici, le domaine de l'art a été choisi pour représenter l'ensemble des produits de la pensée (irrationnelle), et dans cette vision finaliste où les formes les plus récentes sont jugées plus évoluées et plus abouties, on imagine aisément que la conception de l'art pour l'art culmine sur l'échelle de la créativité humaine. Le seul mouvement artistique cité est le surréalisme, et les représentations et cosmologies non naturalistes ne sont pas évoquées. Il aurait cependant été intéressant de les inclure dans la formalisation de la dichotomie rationnel/irrationnel qui structure, selon l'auteur, le champ de la pensée humaine. Il en ressort un caractère caricatural et autoritaire du statut du scientifique dans notre société, ici détenteur par excellence de la rationalité.

Les conceptions développées par Georges Chapouthier dérivent directement de l'orientation de son discours continuellement focalisé sur la notion de complexification, inséré dans une vision linéaire de l'évolution. Peut-être la considération du vivant sous les angles tout aussi importants de la diversification et de la descendance avec modification aurait-elle généré une vision moins biaisée en faveur d'un processus ascendant.

Ces idées dérivent également du caractère discutable des assises scientifiques de

l'entreprise. Le principe de juxtaposition-intégration est dénué de toute référence au cadre de la sélection naturelle (citée mais non intégrée) et à la génétique des populations, tout comme à l'environnement naturel des espèces (à l'exception, il est vrai, d'une mention des températures favorables qui règnent dans la « soupe primitive » des débuts de la vie) et à leurs comportements. Seul les aspects internes des organismes sont véritablement pris en compte. Mais les espèces n'évoluent pas dans l'éther, et c'est la mise à l'écart de ces domaines qui permet de dépeindre l'évolution par niveaux de complexité graduelle, comme un phénomène « nécessaire » (p. 42) sous-tendu par une logique de « progrès évolutif » (p. 116). À cette approche scientifique peu convaincante s'ajoute l'esprit d'un réductionnisme biologique qui interdit une discussion large et une compréhension claire des notions socialement construites, telles que rationalité, liberté ou droit, par exemple.

Faut-il être surpris que la principale et plus récente antithèse de cet ouvrage ne soit pas citée ? *L'Éventail du vivant*, publié par feu Stephen Jay Gould en 1997¹, articule avec clarté une série d'arguments à l'encontre de ce genre de scénario linéaire faisant apparaître une entité déterminée (dans notre cas la conscience humaine) dans un cheminement vers un but indépassable. Après avoir montré en quoi la révolution darwinienne était encore loin d'être achevée (la popularité de ce genre de scénario atteste d'une audience encore considérable), et en s'appuyant sur une critique de nos outils statistiques, cet auteur montre que la prise en compte dans nos raisonnements de la totalité des variations produites au cours de l'évolution ne peut aboutir au décèlement d'une tendance centrale. Il soutient que les organismes les plus complexes ne sont qu'un phénomène extrême, et pour cette raison même, sont peu représentatifs de l'évolution du vivant

1. Stephen Jay Gould, *L'Éventail du vivant : le mythe du progrès*, Paris, Le Seuil, 1997 [rééd. en 2001].

en général. Il place avec justesse une remarque à propos de la distance génétique qui sépare certains phylums de bactéries, les structures vivantes qui ont connu le succès adaptatif le plus long : cette distance est parfois aussi grande que celle qui sépare le règne végétal du règne animal ! Stephen Jay Gould tire également un enseignement moral des sciences de l'évolution, mais, à la différence de Georges Chapouthier, la valeur de cet enseignement vient de la considération des résultats scientifiques dans leurs contextes historique et social.

Le caractère diamétralement opposé des systèmes de ces deux auteurs est néanmoins instructif pour ceux qui s'intéressent à l'anthropologie évolutionnaire. Quelle est la signification de ces thèses, prises conjointement, pour l'étude de l'homini-sation ? Il semble difficile d'échapper à la contradiction entre la signification implicite de ce terme, qui suppose de retracer l'apparition progressive de caractères morphologiques et de comportements connus uniquement chez la dernière espèce en vie du phylum *Homo*, et ce dans toutes les radiations évolutives depuis le dernier ancêtre commun aux hommes et aux chimpanzés (approche de Chapouthier), et la signification véritable du paradigme du buisson évolutif, qui considère qu'il n'y a pas d'espèce ou de phylum plus représentatif que les autres d'une tendance centrale au cours de l'évolution dans l'inextricable enchevêtrement des embranchements phylogénétiques (approche de Gould). Il nous semble aisé de définir les comportements

en jeu dans le processus d'homini-sation et d'en dégager une voie moyenne car nous sommes les seuls survivants de notre clade (les autres rameaux ayant disparu). Mais peut-on identifier objectivement et avec la même aisance une voie moyenne de ce processus en s'intéressant aux époques où plusieurs espèces humaines coexistaient ? Certains chercheurs tentent de sortir de cette impasse en cherchant dans la nature d'autres espèces contemporaines pouvant être comparées à la nôtre (chimpanzés, babouins, capucins) afin d'élargir la gamme des comportements envisageables pour étudier l'évolution humaine. Mais ainsi le problème est souvent seulement déplacé, puisqu'ils identifient chez celles-ci également des comportements humains à un stade « antérieur », comme en témoigne la terminologie parfois utilisée (pré-culture, sub-culture, proto-outil, etc. Georges Chapouthier parle de « protolangage », p. 163). Dans cette perspective, l'homme est toujours considéré comme l'aboutissement d'une tendance centrale, moins développée chez les autres espèces (contemporaines ou passées). Il semble donc que le paradigme du buisson évolutif est loin, lui aussi, d'avoir achevé la révolution des mentalités qu'il prétend accomplir, et c'est sans doute un des faits qui contribuent à la diffusion de conceptions finalistes de l'évolution semblables à celles de Georges Chapouthier.

Vincent Leblan

VOICI UN OUVRAGE dense, à la fois philosophique et anthropologique, qui conduit le lecteur à une réflexion tonifiante sur l'acte d'habiter. Ce livre est constitué par la réunion de plusieurs articles et d'un projet de recherche, thèse centrale de l'ouvrage, publiés séparément au cours des années 1960. Toutefois, malgré le caractère daté de certains courants théoriques utilisés par l'auteur pour sa démonstration, cette réflexion conserve toute son actualité.

Georges-Hubert de Radkowski part de la nécessité de comprendre l'habitat afin de déchiffrer l'architecture et l'organisation des villes. L'auteur appuie son raisonnement sur une distinction entre « l'habitat-milieu (oekoumène) », qui représente « la totalité de l'étendue de subsistance » et « l'habitat-centre (résidence) » révélateur de la « totalité de l'espace social » (p. 16), une résidence qui n'est pas nécessairement un abri. « La différence entre l'habitat-centre et l'habitation est celle qui existe entre l'abstrait et le concret (en tant que "matérialisation" singulière de ce système dans le vécu historique d'une société culturelle donnée) » (p. 17). Ce sont ces couples d'opposition que Georges-Hubert de Radkowski va étudier tout au long de l'ouvrage. Les différentes relations entre l'habitat et le pays, les déplacements qui en découlent sont tour à tour analysés afin de pouvoir caractériser l'essence même de l'acte de résider et des relations que l'homme entretient avec l'espace.

L'habitat-centre suscite un mouvement rayonnant au sein de l'habitat-milieu. Habiter représente donc la possibilité de participer à cet espace de communicabilité. Le lieu possède ainsi une double limite : spatiale et temporelle. Il peut être défini parce que le sujet est localisable, donc

momentanément fixé. Si la résidence donne une dimension spatiale à la présence, l'individu étant rarement en permanence « chez-lui », la notion d'habitat doit être élargie.

L'habitat intègre donc la notion de pays, creuset économique mais aussi culturel où se forge l'individu, dont il vit, et qu'il façonne également. Ce rapport est construit par l'histoire mais se doit d'être situé dans la durée et non dans le temps. En effet, si « le pays exprime la persistance dans un lieu déterminé. "Habiter" représente non un devenir mais un état » (p. 40).

Le mouvement assure la liaison entre les différents espaces et permet à l'homme de se procurer sa subsistance. Le mouvement a également pour fonction de permettre à l'homme de s'approprier l'étendue de son oekoumène. L'éparpillement des déplacements, qui tous appartiennent à un même pays, « joue le rôle de l'opérateur qui rapporte l'existence humaine dans la totalité de sa durée à l'oekoumène dans la totalité de son étendue » (p. 43) : le pays représente donc un habitat authentique. Cet habitat pays peut regrouper la totalité de l'existence contrairement à l'habitat résidence, lieu partiel qui n'exprime qu'une seule des localisations possibles de l'homme. Or, ce lieu représente la présence de droit, celle à laquelle sont rapportées toutes les autres positions. L'environnement humain est donc partagé en deux zones, d'une part, une position de droit, la résidence, d'autre part, une position de fait, le « reste ». La résidence est une habitation à « éclipses », où l'homme demeure « au passé » et « au futur », elle est le lieu de la présence sociale. La reconnaissance par les autres de l'existence de ce lieu favorise la privatisation de cet espace et donc une relation de propriétaire. La société se spatialise. Le lieu de l'habitation et son site sont ainsi

confondus. Le détour par les sociétés nomades apparaît alors indispensable à l'auteur où cette identification ne semble pas possible, même si l'habitation conserve toujours un lien avec la société.

L'habitation serait donc la station, le mouvement étant évacué au dehors. La résidence forme ainsi une structure qui détermine le mouvement, tout en figurant un arrêt, et s'oppose au pays perçu comme un ensemble. C'est à partir du centre, donc de la résidence, que les autres lieux sont situés, alors même que le centre, tout en situant tout, n'est pas lui-même situé. C'est cet habitat centre qui oriente et fixe tous les lieux de l'environnement journalier. Chez les nomades, d'après Georges-Hubert de Radkowski, le pays, étendue sociale, et l'habitation, espace social, représentent deux niveaux du réel « non connectés entre eux, coexistant parallèlement » (p. 85). L'habitation désigne alors le lieu de la culture, elle est « la création d'un pur espace » (p. 90) qui s'oppose à l'étendue du pays. Cette vision du nomadisme permet à l'auteur de comprendre les conditions de la sédentarité.

Le monde des sédentaires apparaît ainsi comme concentrique. L'oekoumène devient le lieu de culture, de même que l'habitation en se fondant dans le sol, pénètre dans la nature. Cette relation sus-

cite la création de la « maison » et avec elle du droit privé immobilier et « c'est le sol qui, chez les sédentaires, médiatise la présence sociale » (p. 101).

Dans les articles présentés en annexe, Georges-Hubert de Radkowski analyse l'accès à un nomadisme urbain généralisé. Il s'interroge sur la place des villes et des campagnes au sein de notre société, sur les fonctions qui leurs sont assignées, puis sur la circulation des individus au sein de ces espaces. La question du rapport au lieu, présenté comme déréalisé, est dépassée dans le dernier article intitulé « Nous les nomades ? » Georges-Hubert de Radkowski s'interroge alors à propos des déplacements incessants des urbains, de leur sens et leur incidence sur le comportement et l'identité des individus.

Arrivé au terme de cet ouvrage, sans nécessairement adhérer à toutes les théories présentées, suivre l'auteur incite le chercheur à réinterroger son objet d'étude et les concepts dont il se sert, ce qui n'est pas le moindre des mérites de ces articles malgré les approximations qui portent sur certains points présentés comme historico-anthropologiques et sur le nomadisme « traditionnel », comme le remarque justement Augustin Bergue dans sa préface.

Nathalie Ortat

Ethnologie française, 2002, 32 (3)

Touriste, autochtone : qui est l'étranger ?

Paris, Presses universitaires de France, 566 p.

APRÈS UN NUMÉRO en 2000 consacré aux vacances et au camping¹, la revue *Ethnologie française* s'est intéressée à la question du tourisme et, plus particulièrement, aux relations – ou aux non-relations – entre touristes et habitants, au moyen de douze articles rassemblés sous la direction d'André Rauch. Les approches sont historiques, sociologiques et ethnographiques et

les contributions portent sur des espaces et des phénomènes touristiques très divers².

1. *Ethnologie française*, 2001, 31 (4) : *Habiter la nature ? Le camping*. Voir le compte rendu par Gilles Tétart dans *L'Homme*, 2003, 166 : 305-307.

2. Deux *varia* sont consacrés respectivement aux « free-party » (Sandy Queudrus) et à un hommage à Mariel Jean-Brunhes Delamarre (Martine Segalen).

Si les auteurs n'ont pas tous la même distance vis-à-vis de leur objet, un aspect commun est la volonté de dépasser les jugements sur la valeur du tourisme – soit salvateur, soit destructeur – émis a priori. Ils tentent également, pour la plupart, de dépasser l'approche en termes d'impacts, au profit d'observations des relations et des interactions entre les touristes et les habitants, de leurs pratiques et leurs représentations. Comme le rappellent André Rauch, Marc Boyer, Sara Le Menestrel, Marc Bordigoni, Évelyne Cohen et Jean-Didier Urbain, les touristes, pas plus que les populations qu'ils visitent, ne constituent une catégorie homogène. Si cette mise au point est indispensable, on peut toutefois se demander où commence et où finit la définition du « touriste » lorsque Aitzpea Leizaola classe dans cette catégorie les militants indépendantistes bretons et catalans qui viennent au Pays basque, ou évoque « la forêt du Chiapas, devenue le haut lieu du tourisme politique voire révolutionnaire dès 1990 » (p. 434). Les arguments de l'auteur sont pertinents, mais la généralisation de la notion de tourisme et de touriste pose un problème épistémologique : quelle est la valeur heuristique de ces notions si toute pratique de déplacement est présentée comme peu ou prou touristique ?³ Jean-Didier Urbain récuse quant à lui l'appellation de « touristes » pour les résidents secondaires en montrant la spécificité de leurs pratiques et de leurs représentations des lieux.

Une question intéressante, soulevée par André Rauch dans la présentation du numéro, porte sur le degré d'étrangeté – ou d'identité – que touristes et autochtones se portent réciproquement. Comme le montre Sara Le Menestrel à propos de la Louisiane, jugée par les touristes européens comme trop « moderne », trop « blanche », mais en même temps et paradoxalement pas assez « européenne », les touristes arrivent souvent avec des images exotiques peu conformes à une réalité qu'ils considèrent alors comme décevante. De même, observant la différence que les touristes perçoivent entre les images

de La Réunion – plages idylliques et cocotiers – et la réalité balnéaire réunionnaise, Pascal Duret et Muriel Augustini se demandent ce qui, pour les touristes, reste « exotique » sur cette île.

Les articles s'intéressent à la réalité des relations entre les visiteurs et les populations « autochtones » sans verser dans une mythologie de la rencontre. Des échanges ont bien lieu et ne sont pas seulement économiques : il s'agit notamment d'échanges d'images et d'idéaux de vies. En historiens, Marc Boyer, Susan Barton et Federica Tamarozzi évoquent respectivement le rôle déterminant du tourisme dans la survie et le développement de villages de montagne français, de la côte du Lincolnshire en Angleterre et de la ville thermale de Salsomaggiore en Italie. Marc Bordigoni, quant à lui, analyse l'évolution de l'image des Saintes-Maries-de-la-Mer, ville devenue en un siècle le lieu de pèlerinage des Gitans, par la grâce conjuguée de l'intérêt et de l'action des Félibres, de l'Église, de l'arrivée du chemin de fer et des touristes. L'aspect le plus intéressant de ces contributions est peut-être la restitution, par plusieurs des auteurs, de la complexité des échanges d'images et de représentations de soi « au regard des autres »⁴, que l'on soit touriste ou « autochtone ». Marie-Odile Géraud étudie ainsi un village hmong, une communauté venue du Laos et installée en Guyane. Ce village est devenu une destination touristique, notamment pour d'autres Hmong installés en France et aux États-Unis, à la recherche de « traditions » et d'« authenticité rurale » alors que le Laos leur a longtemps été inaccessible. Les Hmong de Guyane ont pour leur part des aspirations de modernité et ne partagent pas l'idéal rural que les citadins leur renvoient. L'altérité n'est pas ici communau-

3. L'assertion selon laquelle à partir du moment où nous sommes mobiles « nous sommes tous des touristes » peut arranger à la fois l'industrie touristique et les pouvoirs publics, mais, en ce cas, c'est la détermination comme touriste de tous et chacun qui est l'objet à analyser.

4. Pour reprendre une expression d'Aitzpea Leizaola.

taire – c'est justement l'affirmation d'une communauté partagée qui justifie le tourisme – mais spatiale et sociale. Sara Le Menestrel observe pour sa part comment les Cadiens de Louisiane s'approprient les stéréotypes négatifs les concernant pour en faire des éléments d'autodérision qui deviennent une « stratégie de reconnaissance et de distinction » (p. 470), notamment à destination des touristes. En Indonésie, Franck Michel note que les relations avec les touristes et le tourisme diffèrent fortement suivant le statut social des habitants, mais qu'il « apparaît assez nettement que c'est davantage le Toraja qui semble s'intégrer à la culture touristique-occidentalo-mondiale que le voyageur qui s'imprègne de la culture qu'il visite » (p. 479).

La plupart des articles évoquent la place des « autochtones » dans l'organisation du tourisme. Or, celle-ci s'avère souvent relativement faible ou subordonnée.

On s'étonnera donc un peu que le rôle des institutions touristiques (publiques comme les organismes de tourisme nationaux ou locaux, ou privées comme les organisateurs de voyages, transporteurs, chaînes hôtelières, clubs, etc.) ne soit souvent que suggéré. L'objet du numéro était certes la relation entre « touristes et autochtones », mais l'observation plus détaillée de ceux qui se posent souvent comme des intermédiaires aurait pu projeter un éclairage différent sur les représentations de soi et de l'autre à l'œuvre dans le tourisme.

Ce numéro thématique d'*Ethnologie française* contribue cependant à donner aux études sur le tourisme la légitimité ethnologique qui, en France, leur a longtemps été refusée. Ce n'est pas le moindre de ses apports.

Saskia Cousin

Benjamin H. D. Buchloh

Neo-Avantgarde and Culture Industry

Essays on European and American Art from 1955 to 1975

Cambridge, MA, MIT Press, 2001, 592 p., ill. (« October Books »).

COMME le déclare sans ambiguïté son titre, et malgré la variété plastique des artistes auxquels il s'intéresse, le copieux recueil que publie Benjamin Buchloh possède une préoccupation récurrente : « clarifier les différences spécifiques entre les cultures néo-avant-gardistes de l'Amérique et de l'Europe d'après-guerre ».

Les avant-gardes sont d'abord une réponse européenne aux transformations politiques et sociales qui ont affecté le statut des images et de l'art depuis le milieu du XIX^e siècle. Mais l'industrialisation et la spectacularisation de la culture, qui informent déjà le moment avant-gardiste au début du XX^e siècle, ont acquis depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale des caractéristiques neuves, dont le moteur et le modèle sont la civilisation américaine,

conçue comme une tentative inédite d'« homogénéisation globale par l'industrie culturelle ». Plutôt qu'à telle ou telle tradition artistique ou critique, c'est à cet état de fait que se mesure l'ensemble des entreprises artistiques ici examinées. À des degrés divers, toutes ont dû envisager le statut de l'activité artistique à l'heure où la « sphère publique des œuvres », radicalement modifiée, rend caduques les stratégies modernistes des avant-gardes, et multiplie les affirmations réactionnaires. Dans leur volonté de faire table rase du passé, les avant-gardes ont en effet pratiqué le refus de l'histoire. L'industrie culturelle a ainsi pu s'approprier leurs stratégies formelles et s'emparer d'œuvres réduites à l'état de marchandises artistiques consommables par un public de plus en plus large,

à l'écart des engagements originels qui avaient sous-tendu leur production. L'autonomie de l'art, la prééminence du visuel et son exclusion de toute contamination par la langue, transformées en mythes « artistiques », participent alors d'un « vaste projet de modernisation sociale et d'amnésie », qui s'appuie sur un travail de « représentation de la mémoire historique ».

Ces paramètres commandent l'analyse de démarches regroupées en plusieurs constellations flottantes : Michael Asher, Daniel Buren, Dan Graham ou John Knight enquêtent sur la mythification des paradigmes mis en place par l'expressionnisme abstrait, puis par l'art minimal qui, avec le Pop Art, lui a succédé. Ils déplacent les enjeux du travail artistique, de l'autoréférentialité moderniste vers une opérativité plus générale. Celle-ci remet en cause les institutions de l'art, leur prétention à l'autosuffisance et l'histoire aseptisée qu'elles parrainent. Elle ramène l'œuvre à sa valeur d'usage, autrement dit à « la contrepartie la plus hétéronomique de l'art ». La critique d'institutions muséales et de monuments voués à la « représentation massive de l'affirmation de l'ordre des choses actuellement existant » joue dans cette entreprise un rôle important. C'est ce que suggèrent les interventions de Buren dans le paysage urbain ou dans les musées, les « décollages » d'affiches effectués par Villeglé dans les rues, mais aussi les reconstructions factuelles de la mémoire culturelle réalisées par Hans Haacke (plusieurs fois censurées par les institutions censées les exposer), ou l'allégorie du musée que propose Marcel Broodthaers. Cette dernière conteste les stratégies avant-gardistes, et restitue aux pratiques contemporaines la mémoire historique qui leur était déniée, ou qu'elles avaient voulu oublier : celle d'une scission entre poésie et plasticité qui gouverne aussi bien l'entreprise moderniste que le règne de la marchandise.

La critique de l'annihilation de la mémoire et de l'histoire est au cœur de la réflexion de l'auteur sur les stratégies artistiques des deux décennies considérées. Elle

commande son éloge de la factualité historique des « contre-souvenirs » fabriqués par Haacke, qui résistent à l'esthétisation généralisée de l'obsolescence par la culture marchande ; de la « théâtralité fragmentaire » des tableaux vivants élaborés par James Coleman, qui, comme les œuvres de Broodthaers, restituent au regard le souvenir de son histoire en même temps qu'ils en désignent les conditions présentes d'exercice, dé-sublimées ; ou des opérations linguistiques que mettent, littéralement, en œuvre les énoncés de Lawrence Weiner : celles-ci défont le champ pictural pour révéler et présenter visuellement le « champ général de la représentation » à l'intérieur duquel circulent les objets et énoncés des cultures contemporaines.

Cette critique commande aussi la mise en question d'autres entreprises et de leurs limites : celle, exprimée avec « rage juvénile », comme le reconnaît rétrospectivement l'auteur dans son introduction, de la manière « narcissique » et « pathétique » dont Joseph Beuys tente de prendre en charge la période du nazisme et de la guerre, ainsi que le travail de destruction et d'annihilation de la mémoire et de la continuité culturelles qui en avait résulté ; celle de la manière dont un Yves Klein récupère pour les mythifier des formes historiques de l'avant-garde comme le monochrome, dissociées des ambitions qui étaient originellement les leurs ; celle des limites de l'appropriation et de la parodie, qui « prennent toujours le parti de la loi du père », et s'alignent sur le code moderniste qu'elles dénoncent, au contraire de la radicalité d'un Marcel Duchamp.

Cette critique commande enfin l'hommage rendu à des démarches dont la résonance est à la mesure des contradictions qu'elles assument : celle d'Andy Warhol et de Gerhard Richter. L'œuvre de Warhol incarne une contradiction majeure de l'art moderniste, suspendu « entre grand magasin et musée ». Après avoir dans son métier de publicitaire importé les signifiants du grand art, le graphiste devenu artiste débarassait son travail des concepts socialement

désuets d'originalité et d'auteur, embrassant à l'intérieur du champ de l'art les valeurs de production et de consommation de masse. Il mettait ainsi fin à plusieurs mythes modernistes : l'aspect rituel, voire héroïque, du geste du peintre ; le monochrome et l'abstraction entendus comme icônes spirituelles ; le collage comme affirmation d'une imagination individuelle. Contre cela, l'affirmation des procédés mécaniques et sériels, de l'aspect collectif du travail, et d'un trésor d'images puisé dans l'expérience commune du « culte scopique » rendu aux produits de la publicité et des médias, déclare que « la perte du paradigme moderniste » est une « nécessité inexorable ». Elle redéfinit ainsi l'expérience esthétique. La question se pose alors de l'inscription d'un tel travail dans une tradition picturale qui demeure liée au grand art, question qu'explore à son tour l'œuvre de Richter. L'adossement de sa pratique picturale à la photographie conduit l'artiste allemand à interroger la production contemporaine d'images ordinaires du souvenir, et celle du destin de la peinture en face de leurs pouvoirs. À partir de là prend corps la série des monochromes gris, mais aussi celle de *peintures abstraites* dont les procédés dénoncent l'abstraction moderniste et manifestent l'irruption du spectacle au cœur d'un bastion supposé de la subjectivité individuelle.

Au long des dix-neuf essais ici rassemblés par l'auteur, tous rédigés après son

émigration aux États-Unis depuis son Allemagne natale, dans le quart de siècle qui suit les deux décennies considérées, jamais la cohérence du questionnement déployé ne réduit ni ne contraint l'hétérogénéité des objets et des stratégies examinés. En laissant subsister côte à côte les « rigidités méthodologiques » et décrochements d'un essai à l'autre, sans confier à une ordonnance chronologique le soin d'en atténuer les effets, le montage élu par Benjamin Buchloh donne à expérimenter un véritable travail de pensée, que la longue introduction au recueil éclaire sans prétendre en évacuer les ratés occasionnels ou les ambiguïtés.

Paradoxalement, cette modestie ne retire rien à la rigueur de l'effort constamment accompli pour ne pas penser l'art dans sa seule sujétion au spectacle. À l'heure où les industries culturelles et les institutions de l'art ont pénétré le cœur du devenir artistique, l'ouvrage de Benjamin Buchloh n'offre pas seulement une convaincante histoire alternative de l'art dans le troisième quart du XX^e siècle. Il dessine les lignes de force nécessaires à l'appréhension de son présent, en identifiant les puissances, non seulement de résistance mais d'*invention*, à l'œuvre *aujourd'hui* chez les artistes comme dans le travail critique.

Jean-Philippe Antoine

Sciences de l'homme et de la société, la responsabilité des scientifiques
Paris, L'Harmattan, 2001, 323 p., bibl., index (« Espaces théoriques »).

IL EST PLUS FRÉQUENT de voir un livre collectif mimer l'enthousiasme ou feindre la hardiesse que suinter le découragement. Non seulement on ne reprochera pas à Jean-Paul Terrenoire de n'avoir rien fait pour dissimuler cette lassitude, mais on lui en saura gré : en une époque qui soupire son relativisme à tous vents pour mieux savourer en catimini un ennui très douillet, il n'est pas anodin que l'expression franche et froide d'un sincère abattement survienne sur le thème de la « responsabilité des scientifiques ». Un cafard sans fard ouvre un volume à la présentation si singulièrement austère et dépouillée que, pour le coup, on y suspecterait presque une coquetterie au deuxième degré : voilà au moins des pages qui ne seront perturbées par aucune guerre des polices !

L'ouvrage se déclare « le point d'orgue et le testament » (p. 25) d'un Réseau national pluridisciplinaire qui aura survécu huit ans en se consacrant à l'éthique et à la déontologie des métiers de la recherche dans les sciences de l'homme et de la société. Ceci dit, justement parce que les temps sont peu propices à de telles réflexions, le projet ne pouvait que souffrir d'une subdivision immédiate : les participants devaient s'investir soit dans une réflexion purement éthique, soit dans une recherche scientifique sur le débat éthique dans une des disciplines concernées. Avec une alternative si exposée aux ambiguïtés et aux va-et-vient clandestins, un réseau ne doit pas mettre longtemps à devenir un sac de nœuds. De fait, le sentiment d'une double dissémination des cibles d'intérêt et des problématiques domine de bout en bout le survol de ces textes : une quinzaine en comptant la récapitulation historique du Réseau et la préface de Lucien Sève. Ce dernier, d'ailleurs, semble saisir assez la difficulté de

sa tâche, vu l'énormité du sujet, pour se laisser prudemment guider par une confrontation classique entre éthique et morale : en réalité, la différence entre les deux notions réside surtout dans l'origine grecque de la première et latine de la seconde, ce qui, comme pour « technique » et « art », nous permet de les décaler ensuite à notre gré l'une par rapport à l'autre.

Du côté des analyses épistémologiques se prêtant a priori aux discussions les plus larges, il faut citer celle de Jacqueline Feldman qui nous invite à repenser la coupure entre la responsabilité interne du chercheur et la responsabilité externe du citoyen et celle, ô combien nécessaire mais trop brève, de François Gosselin sur la responsabilité des scientifiques dans le débat public. Quant à l'anthropologie sociale, elle est plus spécifiquement visée par deux contributions à des années lumière l'une de l'autre. Celle de Jacques Guilhaumou et de Jean-Noël Pelen se concentre sur les récits de vie dans le champ de l'exclusion moyennant un positionnement « à la confluence de la raison ethnographique et de la raison discursive » : marginale elle-même par une certaine préciosité dans l'énoncé de la problématique, préciosité qui détone un peu quand on attend le gros œuvre d'un défrichage. Heureusement, Pierre Bonte rééquilibre les choses en abordant, sur la base de sa fréquentation des sociétés sahariennes et sahéniennes, une difficulté plus attendue : l'anthropologue face à l'esclavage. D'une lecture aisée, ce texte fait parcourir à son lecteur les différents niveaux et les différentes orientations de la responsabilité scientifique en restant cramponné à un objet lourd et frappant : le chercheur à qui on alloue un esclave pour s'occuper de son chameau, les avatars historiques de la servitude et la proposition d'une anthropologie

réflexive inspirée au départ des commentaires de Jean Pouillon sur la vision occidentale du cannibalisme, tout cela (et d'autres choses) s'enchaîne logiquement et simplement dans une réflexion qui constitue un trésor pour les enseignants souhaitant secouer un peu leurs étudiants.

Au total, le volume reste décevant : à qui la faute ? Pas aux auteurs, dont tous les efforts s'inscrivent dans le cadre prescrit par le titre, ni au comité d'animation qui a voulu avant tout rompre un silence, mais au manque de mobilisation à l'intérieur des disciplines concernées : ce n'est pas un livre qu'il faudrait sur ce sujet, c'est une revue trimestrielle avec des discussions dont ne seraient exclus que les prophètes de l'inanité, les prosélytes de l'inutilité méta-historique et le clergé du *anything goes*. Trouverait-on de nos jours assez d'articles ?

L'engagement personnel ne paie plus. Après tout, il n'en est que mieux fréquenté et, tant qu'il ne sera pas réprimé, cela n'ira pas trop mal. Pour le chercheur, s'entend : pas pour sa science. À la source du découragement, n'y a-t-il pas une erreur sur la nature du levier ? La « responsabilité des scientifiques » est une affaire de personnes, alors que celle d'une science correspond à une société dans son histoire. Jean-Paul

Terrenoire, Jacqueline Feldman, François Gosselin et Pierre Bonte rayonnent faiblement (parce qu'individuellement) dans la « matière noire » d'une inertie collective. N'est-il pas temps de se demander si ce qui empêche l'anthropologie d'assumer la fonction d'une science relève d'une carence épistémologique ou d'une incapacité « culturelle » à accepter la responsabilité disciplinaire ? Jean-Paul Terrenoire remarque avec raison qu'aucune discipline « des sciences de l'homme et de la société ne peut constituer à elle seule un modèle pour toutes les autres » (p. 49), mais celle qui énoncerait la façon correcte d'endosser « sa » mission en son époque inspirerait certainement ses homologues. La responsabilité des scientifiques ne saurait s'affirmer quand la responsabilité de leur science joue le rôle – que Sartre nous pardonne – d'une virtualité... respectueuse. Quand une certaine vogue (postmoderne, post-historique ou poste restante) nous invite à renoncer à la scientificité de l'anthropologie, elle nous convie d'abord à oublier l'espoir qui pourrait être partagé avec ceux dont elle parle.

Georges Guille-Escuret

AFRIQUE

Alfred Adler

Le Pouvoir et l'Interdit

Royauté et religion en Afrique noire : essais d'ethnologie comparative

Paris, Albin Michel, 2000, 336 p., bibl., index, ill., cartes.

À L'HEURE où l'anthropologie glisse de plus en plus vers l'épistémologie (et je ne dirai pas que c'est une mauvaise chose en soi), mais parfois aussi s'égare dans des quêtes théoriques illusoires, il est bon de se plonger dans un ouvrage fondé sur des matériaux de terrain choisis dans une aire géographique large et traités de façon comparative. Alfred Adler redonne en effet vie à une méthode dont l'anthropologie parle depuis longtemps mais qui n'a pas toujours été correctement exploitée : le comparatisme, non pas sous sa forme « intensive et limitée », comme le voulait Edward E. Evans-Pritchard, mais « sous cette autre forme [...] qui se donne pour objet une institution ou un trait social et son articulation avec d'autres traits relevant ou non de la même institution [...], en élargissant le champ d'investigation, comme l'a fait Mauss dans son *Essai sur le don* » (p. 11). Il s'agit en l'occurrence de « redonner souffle à une théorie générale du pouvoir politique dans les sociétés de tradition orale » (p. 9) dans la droite ligne de *African Political Systems* (1940) édité par Edward E. Evans-Pritchard et Meyer Fortes, mais de manière plus synthétique et en intégrant la dimension symbolique. L'auteur se sert abondamment de la littérature scientifique concernant un certain nombre de

royautés africaines tout en gardant son point d'ancrage comparatif dans le royaume de Léré du Tchad (société Moundang) qu'il a étudié durant de nombreuses années¹. Quant aux traits de l'organisation sociale auxquels l'institution royale peut être liée, ils concernent principalement le système clanique, l'alliance, le rituel (agraire, initiatique, funéraire, etc.) et le sacrifice, les masques et le totémisme. Contrairement aux historiens qui se fondent sur des documents, c'est par l'insertion dans l'enquête comparative de ces paramètres que l'anthropologue travaillant sur des sociétés de tradition orale doit « construire la notion de royauté ».

Comme point de départ d'une telle réflexion, Alfred Adler reprend de façon critique la thèse frazérienne du « roi divin » fondée sur l'identification du souverain avec les forces de la nature ; il montre que l'auteur du *Rameau d'or* eut le mérite de poser la question de l'origine du pouvoir politique, qu'il situe dans les aptitudes de magicien attribuées au roi en tant que garant de la prospérité collective. Cependant, il est impossible de trouver dans l'ethnographie africaniste, nous dit

1. Voir Alfred Adler, *La Mort est le masque du roi : la royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 1982.

Alfred Adler, la moindre preuve permettant de déduire l'exercice de l'autorité politique à partir de la détention de pouvoirs magiques sur la nature. Contre une vision évolutionniste, il faut donc considérer la royauté « divine » comme une « structure symbolique [...] indépendante de l'éten-due et de la puissance de l'autorité temporelle qu'exerce celui qui la détient [...] Penser la royauté, c'est-à-dire penser l'imbrication de la structure symbolique qui sous-tend le statut de souverain [...] avec les structures sociales, implique donc de rechercher les conditions de possibilité de l'émergence, non pas de tel régime politique ou de tel type d'État, mais d'un ordre politique à proprement parler » (p. 26). Le régicide², dont la réalité matérielle a souvent été contestée, mais dont la dimension rituelle est indéniable en Afrique, fait partie de cette structure et pose la question de la relation que le pouvoir entretient avec l'interdit. Et il s'agit d'envisager l'interdit, écrit Alfred Adler, non pas dans l'après-coup du pouvoir établi, mais « du point de vue du processus qui l'institue. Nous dirons que nous avons affaire alors à une fonction primaire qui est précisément celle de rendre possible la création d'un statut très particulier : celui qui donne la légitimité du pouvoir au personnage déclaré détenteur d'une capacité magique d'influer sur le cours naturel des choses » (p. 26). De l'instauration d'un ordre symbolique secondaire résulteraient les transgressions attachées à la personne du roi, tels que le régicide rituel et l'union incestueuse. Ayant ainsi précisé sa conception de la relation entre royauté et religion comme processus de formation du pouvoir politique, l'auteur s'engage dans le travail comparatif proprement dit.

Dans un premier chapitre, il commence par rappeler l'origine de la royauté moundang et en définit la structure dynastique caractérisée par le cycle ternaire des titres de règne, qui rappelle le système (quaternaire celui-là) du royaume du Rwanda. Chez les Moundang, la triade des titres royaux renvoie à celle des étapes du cycle

de vie du roi (intrônisation, initiation, mise à mort), ainsi qu'à celle des rites du calendrier agricole (récolte des prémices, clôture des récoltes, chasse rituelle à la pintade accompagnée de sacrifices pour la pluie). Le régicide rituel dans le royaume de Léré est donc couplé à la périodicité de l'initiation. La tradition moundang a ajouté à ce cycle ternaire la fonction d'un roi usurpateur du pouvoir (il y en a deux dans la généalogie historique), auquel succédera un roi légitime. Apparaît alors la pertinence des durées de règne, les règnes longs étant ceux de l'usurpateur et de son successeur, les courts renvoyant à une « durée canonique » à laquelle met un terme le régicide rituel. Ici encore, ces développements sont l'occasion pour Alfred Adler de défendre une approche anthropologique de la royauté africaine contre une simple interprétation historique fondée sur une généalogie linéaire : « Dans cette perspective, ce qui compte (au propre comme au figuré) ce n'est pas une suite d'événements avec des acteurs divers qui se trouveraient agir dans le cadre temporel de tel ou tel règne mais la succession elle-même dans le cadre conceptuel de la royauté » (p. 60). La diachronie se confond alors avec la synchronie, « car les événements sont, en quelque sorte, avalés par la structure... » (p. 58).

Le deuxième chapitre est entièrement consacré à la structure sociale et politique du royaume de Léré. Le cœur de l'organisation sociale moundang est le système clanique (dont certains clans autochtones dotés de charges rituelles). Mais le roi et ses enfants, les « princes », sont hors-clan par naissance et s'opposent aux « serviteurs », possessions du roi et également hors-clan de par leur provenance étrangère (captifs de guerre) ou leur exclusion (criminels). Ces derniers comprennent les captifs du roi qui consacrent toute leur vie aux tâches rituelles de la cour. Aux générations suivantes,

2. Ce thème a été traité par l'auteur ailleurs : Alfred Adler, « Le pouvoir et l'interdit », in *Systèmes de signes : textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, 1978 : 25-40.

princes et serviteurs seront soumis à un processus d'intégration dans la société (clanification). Quant aux fonctions attachées à la personne du roi et à la cour, elles sont dirigées par des collèges de notables dont l'organisation s'inspire des lamidats peuls installés au XIX^e siècle ; avec son importante cavalerie, l'armée moundang était au service de la défense du territoire et de l'approvisionnement en esclaves et en femmes pour le roi. Le vaste gynécée du roi de Léré fait de son palais une « mégamachine de production » qui permet au souverain de remplir ses obligations rituelles et de redistribuer une grande part de ses richesses.

Le troisième chapitre, « L'échange différé. Le capital-femmes comme capital politique du roi », occupe le centre de l'ouvrage et porte sur la comparaison de sept royautes africaines. Le principe de base consiste pour un homme qui reçoit d'un autre une femme en mariage à lui rendre à la génération suivante une fille née de cette femme. Alfred Adler distingue deux cas de figure : celui où le premier donneur occupe une position parentale d'aîné qui le lie au receveur par une obligation et celui où le donneur choisit librement de donner une femme pour faire du bénéficiaire son obligé. La seconde modalité suppose une société stratifiée et la dette y prend une dimension politique. L'auteur va analyser quel est le rôle du roi dans ce système et comment ce dernier s'inscrit dans la structure clanique de la société. Le cas des Nzakara du Centre Afrique (étudiés par Éric de Dampierre) est particulièrement intéressant puisqu'on y saisit la transformation, suite à la conquête par le clan Bandia, d'une ancienne société de chasseurs fondée sur la parenté en une société de guerriers basée sur une relation de clientélisme. C'est uniquement en accaparant les femmes par la guerre et en les redistribuant que les détenteurs conquérants du pouvoir fondèrent un État et imposèrent le culte de leurs propres ancêtres. Comme le note Éric de Dampierre, le clan conquérant « se pose hors la coutume », la structure hiérarchique se superposant au système clanique sans le

détruire. C'est armé de ce modèle conceptuel qu'Alfred Adler poursuit sa comparaison sur l'échange différé, en commençant par les Moundang.

La tradition moundang ne permet pas d'expliquer la royauté de Léré par une transformation historique. Le mythe fondateur pose d'emblée le roi moundang comme « preneur universel de femmes », contrairement aux chefs bandia qui « édifient leur puissance en se faisant donneurs universels de femmes » (p. 119). Et à l'opposé de ces derniers qui « détournent la légitimité lignagère » en imposant leur propre culte des ancêtres, le roi de Léré s'assujettit aux instances rituelles claniques (masques, cérémonies agraires, mort initiatique). Mais dans l'un et l'autre cas, le surplus de femmes nécessaire est fourni par la guerre. Le jeu des contraires entre les royautes bandia (nzakara) et moundang pousse l'auteur à nous livrer quelques oppositions binaires qui, au vu des informations qu'il donne lui-même, peuvent paraître légèrement forcées. Non seulement les rois bandia et moundang s'opposent respectivement comme donneurs et preneurs universels, ou encore se dissocient ou s'intègrent au système lignager existant, mais, en plus, les Bandia « prennent essentiellement des femmes du dehors pour les allouer aux hommes du dedans », alors que « les Moundang allouent, pour une large part, des femmes du dedans aux hommes capturés au dehors » (p. 124). Voici le roi de Léré, preneur universel, distribuant des femmes à des étrangers... N'y a-t-il pas là un paradoxe créé par une formulation trop tranchée ? Dans la phrase citée, tout paraît être dans le « essentiellement » et dans le « pour une large part » qui atténuent la radicalité de l'opposition. Il est vrai que le roi de Léré ne donne des femmes qu'aux captifs d'origine étrangère dont il recevra des filles à la génération suivante, mais Alfred Adler nous dit par ailleurs que le rôle de la guerre est d'alimenter la cour en captifs et en femmes. Pour recevoir une fille d'un captif éventuellement intégré dans le système clanique, le roi doit

d'abord acquérir une femme (la mère de cet esclave) bien souvent du dehors. N'y a-t-il pas un piège à faire usage des termes « donneur universel » et « preneur universel » ? Finalement le maître mot, tant pour les Bandia que pour les Moundang, n'est-il pas celui de redistribution, avec cette question subsidiaire : quelles sont les femmes-butin que le roi garde pour lui et celles qu'il redonne ? D'autant que, selon l'auteur, le contraste entre ces deux systèmes se trouve structurellement médiatisé par le cas mossi du royaume du Yatenga (étudié par Michel Izard), dont le souverain est à la fois preneur et donneur de femmes, puisqu'il s'intègre à un échange différé qui est la norme dans cette société du Burkina-Faso.

Alfred Adler ajoute à la triade Moundang-Bandia-Mossi le modèle des chefferies bamiléké (Jean Hurault) et celui du royaume bamoum (Claude Tardits) du Cameroun avant de tirer une première conclusion. Deux clivages apparaissent ; le premier, d'une part, entre les Bamoum et les Bandia où opère un code unique fondé sur le lignage, d'autre part les cas mossi et moundang où se dessine un code double, celui de la terre et celui de la royauté. Le second clivage porte sur le statut des femmes qui sont données et reçues dans l'échange différé ; on a alors d'un côté les Bandia et les Moundang (les princesses ne sont pas données à des inférieurs, le statut servile n'est pas pérenne) et de l'autre les Bamoum et les Mossi présentant la situation inverse.

Le chapitre se clôt par la présentation du cas des Lovedu du Transvaal (Eileen J. et Jack D. Krige) et de celui des Fon du Dahomey (A. Le Hérisse, Melville Herskovits et Gilbert Rouget). Pour les premiers (l'ancien empire du Monomotapa), ce sont des reines qui, dès 1800, régnèrent sans gouverner véritablement, fondant leur immense prestige sur leurs pouvoirs magiques à faire tomber la pluie. En échange, les chefs de district allouent des femmes à la reine qu'elle prend à son service avec le statut d'« épouses ». Après une certaine période, une des femmes est donnée à un chef qui lui renverra une fille qu'il

aura eue d'elle. La reine devient alors « gendre » et « beau-père » des chefs de district et « époux » et « père » de la fille reçue. Pour le reste de la société, une forme préférentielle de mariage prévaut avec la cousine croisée matrilatérale. Alfred Adler définit le cas lovedu selon deux codes : un code de la royauté sacrée semblable au modèle moundang (pouvoirs magiques attribués au souverain) et un code de la société fondé – seul exemple dans l'échantillon présenté dans l'ouvrage – sur le mariage préférentiel assorti d'un paiement de bétail. Le statut de « mari » pour les femmes de haut rang était également attesté dans certains cas chez les Bandia, Moundang et Fon.

« [Le] roi est tenu d'une manière ou d'une autre, en personne ou indirectement, de jouer un rôle central dans des cérémonies dont le sacrifice est le cœur » (p. 149). Pour traiter la question de la royauté et du sacrifice (chapitre IV), l'auteur se reporte principalement à Émile Durkheim et, ici encore, à James G. Frazer. Du premier, il retient la dualité de la sacralité royale avec ses aspects positifs et négatifs ; envers le second, il exprime surtout des critiques portant sur le fait que Frazer n'a retenu que l'aspect négatif et est resté attaché à la représentation d'un roi participant à la fois du magicien et du dieu. Les thèses frazériennes furent, dès les années 1940, dépassées par l'intérêt croissant pour une anthropologie politique qui ne voyait dans l'analyse du code sacrificiel qu'une façon d'atteindre la réalité sociopolitique. L'un des mérites de l'ouvrage d'Alfred Adler est précisément, parallèlement à une analyse des liens entre le religieux et le politique, d'avoir redonné sa place à la structure symbolique du pouvoir. Comme représentants de cette orientation, l'auteur salue les travaux récents d'anthropologues africanistes tels Luc de Heusch ou Jean-Claude Muller et réserve quelques pages au « point de vue holiste » défendu par Serge Tcherkézoff à propos des Nyamwezi de Tanzanie³. Le reste du chapitre est consacré à l'interprétation détaillée des rites sacrificiels moundang (principalement les

trois cérémonies du cycle agricole), dans lesquels le roi occupe tantôt une place valorisée (rite positif), tantôt une place dévalorisée (rite négatif). Plusieurs pages sont par ailleurs dédiées à la fonction de faiseur de pluie du roi de Léré, analyse assortie de points comparatifs avec le chef mofu du Nord-Cameroun (Jeanne-Françoise Vincent). On peut ajouter que le sacrifice sanglant effectué périodiquement sur les pierres de pluie désigne le roi ou le chef comme celui qui contrôle la fécondité naturelle de la terre ; la polygynie extrême de ces personnages et leur progéniture nombreuse semblent conforter cette interprétation. Le roi serait une sorte de géniteur suprême de la nature et de la société. Mais Alfred Adler ne mentionne guère cet aspect sexualisé de la structure symbolique du pouvoir.

Un intéressant chapitre traite « des rois et des masques » en se fondant sur l'approche comparative des Moundang et des Bushong (Kuba) de l'ex-Congo-Kinshasa (Jan Vansina et Luc de Heusch). Les deux cas retenus révèlent un contraste entre le modèle moundang où le masque est intégré à l'ordre clanique dans l'initiation ou le rituel funéraire (le roi restant hors clan) et le modèle bushong où le roi « est le porteur de masque et le danseur, par excellence » (p. 236). D'autres oppositions structurelles sont mises en évidence : par exemple, le corps du roi mort est caché à Léré et un esclave trône temporairement à sa place, alors que chez les Bushong son cadavre est exposé. Le chapitre se ferme par quelques considérations comparatives (Moundang, Bwaba, Bobo) sur la signification des masques « bruts », faits de simples feuillages, objets « primordiaux » aux fonctions cosmogoniques.

Le chapitre VI entreprend l'étude du « rapport que le totémisme entretient avec le pouvoir politique » (p. 243). Tout en saluant les mises au point historiques et conceptuelles que Claude Lévi-Strauss a proposées dans son ouvrage *Le Totémisme aujourd'hui*⁴, Alfred Adler estime nécessaire de conserver les termes de « totem » et de « totémisme » tels qu'Alfred Radcliffe-

Brown les avait définis en 1952, notamment en rapport avec la structure clanique de certaines sociétés. C'est le cas des Moundang dont le système clanique, et secondairement totémique, correspond à « un ensemble ordonné de fonctions sociales et de tâches rituelles » (p. 245). Il faut cependant renoncer à trouver dans toute forme totémique un lien mythique entre le groupe social et une espèce naturelle, comme, par exemple, chez les Tallensi du Ghana étudiés autrefois par Meyer Fortes. Pour les Moundang, Alfred Adler distingue parmi les « attributs totémiques » : un nom (généralement un nom d'animal ou d'objet), un interdit (lié au nom), un ou plusieurs masques, une relation à plaisanterie, une devise. D'une façon générale, la délimitation sémantique entre fonctions rituelles et totémismes claniques n'est pas clairement définie ; cela semble dû à une acception, selon nous, trop large du totémisme.

Claude Lévi-Strauss a vu dans certains systèmes de clans dotés de spécialisations professionnelles ou rituelles une transformation en castes. En ce qui concerne les Baganda de l'Ouganda (étudiés par John Roscoe), Alfred Adler reproche à l'auteur de *La Pensée sauvage* de n'avoir pas pris en compte la royauté qui, pour lui, est un paramètre fondateur, car « c'est d'elle que procède l'organisation de la société, la mise en place des clans et l'attribution à chacun d'entre eux d'un statut propre » (pp. 282-283). Tous les clans assurent des devoirs rituels envers le roi sans que les spécialisations techniques ne constituent des monopoles, comme c'est le cas pour les castes. Selon Melville Herskovits, le totem fon (*tòh-wiyo*) se confond avec une entité spirituelle fondatrice du clan, d'où un culte véritablement national envers les *tòh-wiyo* des familles royales et princières. Quelques exemples du

3. Serge Tcherkézoff, *Le Roi nyamwezi, la droite et la gauche : révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1983.

4. Claude Lévi-Strauss, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 1962.

Haut-Nil, plus particulièrement des Shilluk (Godfrey Lienhardt) où le totémisme clanique fait place au culte du héros fondateur de la royauté, offrent des variantes du rapport entre royauté et clans (de type totémique ou pas). L'auteur s'attarde enfin sur l'exemple du Buganda. Une précision : si c'est bien le roi du Buganda qui distribue les noms totémiques et les fonctions rituelles aux clans, et si chez les Moundang les spécialistes rituels sont au service du roi, il est évident que de telles responsabilités claniques ont souvent existé avant l'émergence de la royauté et sont encore attestées dans des sociétés sans royauté. C'est une caractéristique des organisations segmentaires. Il faut sans doute comprendre que la royauté opère plus exactement des transformations sur le système des fonctions claniques déjà existant et redistribue les rôles en s'en attribuant le bénéfice. L'auteur a montré d'ailleurs que le totémisme clanique des Fon a été préservé *malgré* l'instauration de la royauté. Comme il le fait pour les Shilluk, Alfred Adler justifie le postulat selon lequel la royauté buganda serait la cause à la fois finale et efficiente d'une telle structure par le mythe du fondateur du royaume et héros culturel, fourni par John Roscoe ; mais un mythe n'est-il pas, par l'effet d'une inversion causale, le produit après-coup de l'institution qu'il légitime ? Pour l'auteur, la royauté constitue pour le moins la condition politique de l'évolution éventuelle des clans totémiques vers une forme de « castes » ; mais il ne saurait s'agir d'un « groupe de transformation » comme le voudrait la conception structuraliste de Claude Lévi-Strauss : c'est ce qu'entend démontrer le dernier chapitre.

Royauté et clans sont donc compatibles, mais mus par des poussées évolutives opposées : alors que le pouvoir centralisé a tendance à s'exacerber, les clans perdent leur dimension politique et leur autorité territoriale au profit du pouvoir central. C'est notamment ce qui s'est passé chez les Moundang et les Baganda⁵. Dans son étude comparative des sociétés interlacustres⁶, Luc de Heusch a montré que le système du Buganda occupe une position intermédiaire

entre les sociétés « à castes vraies » (Rwanda, Ankole) et les sociétés à classes (Bunyoro, Buhaya...). Pour lui, les clans baganda sont de type totémique et ne constituent pas des véritables castes car ils ne sont pas hiérarchisés entre eux. Enfin, allant du clan à la royauté, l'analyse anthropologique pose, au-delà, la question de la naissance de l'État. Sur ce point, Alfred Adler se réclame des thèses de Arthur M. Hocart⁷ et refuse de voir une quelconque continuité entre les royautés africaines et l'État moderne.

Nous ne sommes pas spécialiste des royautés africaines ; aussi manque-t-il à ce compte rendu des données comparatives qui porteraient sur des systèmes non inclus dans l'échantillon présenté. Alfred Adler a utilisé les ethnographies disponibles les plus complètes et fournissant des matériaux nécessaires à sa problématique. Cette dernière est foncièrement anthropologique et structurale (mais non pas structuraliste) et cela lui vaudra sans doute quelques réserves de la part des historiens de l'Afrique. Par sa dimension comparative d'une part, par ses choix théoriques d'autre part, cette étude apporte, sans conteste, une contribution anthropologique capitale à la compréhension des royautés africaines.

Bernard Juillerat

5. Plus bas, Alfred Adler parle de « déterritorialisation » au niveau du clan et de « reterritorialisation » à celui du pouvoir central. Dans *Les Bases de l'organisation sociale chez les Moukété (Nord-Cameroun) : structures lignagères et mariages* (Paris, Institut d'ethnologie, 1971), nous avons nous-même analysé, pour une société segmentaire à chefferie, la relation entre fonctions rituelles claniques et territorialité, et notamment l'extension de certains rites agraires, originellement réservés au territoire du clan premier immigré, au « massif » comme unité politique de la chefferie. Des fonctions rituelles de certains clans moukété sont attestées, mais ne constituent nullement, à notre sens, un système totémique.

6. Luc de Heusch, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre : études d'anthropologie historique et structurale*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles-Institut de sociologie, 1966.

7. Arthur M. Hocart, *Rois et courtisans*, Paris, Le Seuil, 1978.

“**A**VANT DE SE PERMETTRE de tenter de modéliser et d'esquisser une théorie aux bases très fragiles en raison de la complexité de la pensée humaine », il est bon « de procéder à une description exacte des rituels dans le moindre détail », avertit Jean Malaurie dans sa préface de l'ouvrage de Dominique Sewane (p. viii). Et ce livre, qui sera bientôt suivi d'un autre, *Le Souffle du mort. Les Tamberma du Togo* dans la collection « Terre humaine » (Plon), nous offre cette richesse de plus en plus rare d'une description fine et minutieuse.

Dominique Sewane a participé à plusieurs initiations féminines tamberma, *dikuntri*, depuis son premier séjour en 1980. Le récit qu'elle nous en donne est le fruit de la rencontre entre ses interrogations et ses observations. Car, quand elle tente d'obtenir une explication de ce qu'elle a vu, ou cru voir, ou pensé comprendre, on lui répond par cette boutade que peu d'ethnologues ont osé prendre comme point de départ : « Tu as été là-bas, tu as pu voir. Quoi d'autre ? » (p. 7). Et Jean Malaurie de noter encore que l'initiation ne se présente pas comme un classique rite de passage « mais comme l'expression d'une sagesse naturelle... Ces rencontres avec l'invisible sont vécues comme de véritables drames, douloureux, au sens donné aux mystères grecs d'Éleusis, et terriblement impressionnantes » (p. viii). Vingt ans s'écoulent dans ce cheminement patient où les silences sont plus abondants que les paroles, où l'observation se fait imprégnation d'un mode de pensée pétri de symboles que l'ethnologue apprend à déchiffrer sans obtenir de confirmation explicite. En 2001, seulement, Dominique Sewane entend formuler de façon claire la raison des rites qui mettent en scène le

drame de l'initiation : « Si les morts ne viennent pas sur les [initières] cette nuit-là, ils ne les emmèneront pas chez eux, *Là-ou-l'on-va*, quand elles mourront. Ils ne formeront pas avec elles de nouveaux enfants. » Le vieillard qui venait de confirmer « une intuition que jusqu'ici je ne formulais qu'avec prudence [...] partit brusquement » le dernier jour de l'initiation (p. 118). Amère victoire de la parole sur la métaphore vécue.

Le « discours » chez les Tamberma ne prend pas la forme élégante que l'on trouve dans les livres des ethnologues. Les paroles sont si rares qu'il faut réussir à les entendre dans plusieurs circonstances pour en supposer le sens. L'art de Dominique Sewane (et l'on avait presque oublié que l'ethnologie est un art, comme la médecine) est de restituer le contexte signifiant qui emprisonne et éclaire le mot chichement parvenu à l'oreille de l'observateur. Ainsi en est-il lors de la première initiation, en 1981. Les jeunes filles vont quitter la *takienta*, la grande maison construite de terre pétrie avec les mains, pour rencontrer en pleine nuit les Grands Morts. « Les novices descendent de la terrasse, entièrement nues. Elles se collent l'une à l'autre devant la façade en une grappe compacte et anxieuse. Scorpion dit un nom. Un cri lui répond, véritable hurlement de désespoir. L'une des jeunes filles tente de s'enfuir. On la rattrape. J'entends : "C'est elle, c'est la première fille." Pourquoi ce drame ? Je m'approche... Scorpion me repousse en crachant : "Interdit". Les novices filent à travers champ. Je les poursuivrai en aveugle, presque en courant, guidée par des chants et des appels, sans rien voir ni comprendre. Ainsi évince-t-on l'étranger indésirable. » (p. 6) Qui est la première

filles ? Quel est son rôle, comment la choisit-on, quelle sera sa vie ensuite ? Que signifie cette opposition entre la « première » et toutes les autres ?

Des années s'écoulaient avant que Dominique Sewane puisse hasarder quelques réponses. Car : « Point de vérité révélée. Chacun doit "penser par soi-même" » (p. 9). Chaque Tamberma poursuit sa recherche de lui-même ; la quête se fait dans le silence, le temps long, l'accumulation patiente d'indices, de recoupements, d'échos venant de symboles multipliés et dispersés ; le sens directeur se trouve réfracté par tous les aspects de la vie quotidienne, non seulement par les moments poignants des rites que sont les initiations des deux sexes et les cérémonies funéraires. Les idéaux masculins et féminins ne sont pas inculqués aux adolescents une fois pour toutes. Cette dynamique minimale qui sous-tend implicitement toutes les observations de tels rites n'a pas de pertinence ici ; elle n'en a peut-être pas ailleurs non plus ; il faudrait relire tous nos

livres à la lumière de celui-ci. La transmission de l'identité n'est pas un processus linéaire chez les Tamberma. La femme y est « construite » pour être « dure d'oreille », imprévisible, insupportable. Elle vit dans une société qui pose au cœur de sa permanence et de son renouvellement l'idéal de la génitrice fantasque, et qui la pose face au guerrier qui s'interdit de tuer. Dans cette cascade d'oppositions, la « première fille » cumule toutes les contradictions sur sa personne et sa conduite. Elle incarne à la fois la violence constitutive des guerriers-chasseurs et le calme absolu des vieillards les plus sages. Ce rôle, impossible à tenir – elle a quinze ans au moment de l'initiation –, la condamne à une vie écourtée qu'elle doit pourtant mener de façon exemplaire, pour le bien de tous.

En ces temps de savantes dissertations, le travail de Dominique Sewane nous renvoie à de plus justes entendements. Il est, enfin, très bien écrit.

Marie-Claude Dupré

Mahir Saul & Patrick Royer

West African Challenge to Empire

Culture and History in the Volta-Bani Anticolonial War

Athens, Ohio University Press / Oxford, James Currey, 2001

404 p., bibl., gloss., index, ill., cartes.

LES AUTEURS présentent ce livre comme une étude de microhistoire anthropologique. La modestie de l'expression met en valeur l'originalité d'un travail qui exploite des sources nombreuses, dispersées dans plusieurs spécialités par la nomenclature scientifique. De novembre 1915 à février 1917, le pouvoir colonial, affaibli par la Première Guerre mondiale, fut durement – et durablement – mis en péril par des sociétés « sans État » installées à cheval entre le Mali (Bani) et l'actuel Burkina Faso (Volta). Cette guerre Bani-Volta, une véritable éruption militaire et culturelle (« a

sismeic event », p. 23), fut volontairement ignorée par les dirigeants français, et cela dès 1916 alors qu'elle était à son point culminant. Il fallut attendre les indépendances pour qu'apparaisse un roman écrit par un Voltaïque originaire du pays Bwa (Nazi Boni en 1962)¹, suivi de peu par une note où un historien, Jean Suret-Canale, annonçait en 1964 une recherche qui restera en projet, puis, plus tard, en 1973, par la thèse ronéotée de Jean Capron sur les Bwa (p. 27).

1. Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence africaine, 1962.

Cette longue amnésie (p. 25) n'a rien de fortuit. Mahir Saul et Patrick Royer en explorent les raisons pendant les premiers chapitres où ils dressent le décor sociologique des affrontements militaires, puis tout au long des récits minutieux des opérations. Au passage, avec finesse et précision, ils font un état des lieux de la recherche francophone (le sujet est totalement inconnu outre-Atlantique), expliquant comment cette amnésie a été maintenue très longtemps. L'inventaire des lacunes existantes va fonder l'approche microhistorique et éclairer l'exhumation de cette guerre anticoloniale. À ma connaissance, le projet de Suret-Canale ne put aboutir car l'historien fut alors renvoyé dans son corps d'origine, l'éducation secondaire, pour « production scientifique insuffisante » (comm. pers.). La réflexion menée sur l'évaluation des sources dépasse largement la zone Bani-Volta, car les auteurs prennent comme point de départ l'impossibilité (mentale et institutionnelle) de penser les « puzzles ethniques » (p. 14) et de décrire le fonctionnement des sociétés sans État. Comme si l'observation anthropologique avait un besoin incompressible de repères fixes, villages, ethnies et surtout chefs, pour étayer ses constructions savantes, de même que les études islamiques se focalisent sur les témoignages écrits, de même encore que l'histoire se trouve désarmée devant la mémoire et les traditions orales, de même enfin que les premiers colonisateurs cherchaient des chefs pour asseoir un mode de gouvernement indirect. Ces faiblesses ont longtemps persisté ; elles ont, par exemple, handicapé tous les sujets que j'ai traités pendant ma vie d'africaniste, au Congo ; cependant, elles se faisaient sentir en ordre dispersé. On les trouve ici présentées avec cohérence afin de mieux servir le but de l'ouvrage : conjuguer la multiplicité des sources écrites pour mettre en lumière la richesse et la précision des souvenirs transmis par les acteurs de cet événement « sismique » et par leurs descendants.

Mahir Saul et Patrick Royer emploient une seule fois le terme d'historicité, pour

aussitôt avertir qu'il est menacé d'affaiblissement conceptuel, risquant de devenir une simple couverture vouée à dissimuler la pérennité des approches objectives qui font l'impasse sur la capacité d'action des individus. Pour eux, la microhistoire devrait être capable d'accéder au pourquoi et au comment des décisions, celles prises par les colonisateurs comme celles qui ont été élaborées par le groupe mouvant des alliés du Bani-Volta. Il faut ainsi pas moins de 140 pages pour dresser le contexte qui donne réalité à la première phrase du livre : « Dans les derniers mois de 1915, les habitants les plus importants de onze villages dans la région de la Volta, dans l'AOF, se rassemblèrent autour d'un autel pour jurer de déclarer la guerre à l'administration coloniale » (p. 1).

L'étude accorde ainsi une grande importance aux acteurs de la guerre, définis comme les agents d'une histoire, de leur histoire. La personnalité des administrateurs coloniaux qui se succèdent à un rythme soutenu nous devient aussi familière que la biographie des décideurs locaux, qu'ils soient membres de la strate islamisée ou que les racines de leur autorité plongent plus profondément dans le sol originel. Tout a commencé, en effet, par ce serment prêté sur un autel familial, donc discret, que rien ne destinait à cimenter des alliances aussi larges conclues entre « villages » souvent ennemis, séparés par la religion, la langue, l'« ethnie » et les intérêts économiques. Sur une toile de fond fournie par la lecture attentive des archives, les auteurs peignent l'entrelacs des actions individuelles qui deviennent ainsi, a posteriori, visibles et prévisibles. Les agents de la colonisation, ignorant les cultures locales, manipulés par leurs interprètes (coup de chapeau au roman *L'Étrange destin de Wangrin* de Hampâté Bâ²), ne parviennent pas à imaginer la circulation de l'information chez les rebelles qui, par exemple, sont au courant des moindres revers français de la Grande Guerre. Ils sous-estiment la force

2. Amadou Hampâté Bâ, *L'Étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, Paris, UGE, 1973.

des serments qui ont fait accepter à l'avance les morts nombreuses nécessaires à la victoire envisagée. Ils ne comprennent rien au système de prise de décision. À peine reconnaissent-ils la supériorité offerte par la connaissance du terrain.

Tout cela se terminera par la destruction systématique – et répétée – des « villages », par des modifications imposées à l'urbanisme, par des dizaines de milliers de morts, par un quadrillage plus complet du réseau de communication, par la généralisation de l'impôt et des recrutements forcés. Mais la guerre n'eut pas de fin, ni officielle ni même officieuse. Henri Labouret, « pacificateur » énergique venu de Côte-d'Ivoire, resta dix ans dans le

cercle des Lobi (1914-1924). Il est aujourd'hui connu pour ses travaux ethnographiques menés chez les vaincus qui conservèrent leur habitat fortifié et le droit de porter leurs armes.

Mahir Saul et Patrick Royer ont gagné leur pari. L'histoire de cette guerre niée mais toujours présente dans les mémoires est faisable lorsqu'elle tient compte des spécificités culturelles des adversaires et qu'elle met, au départ, les vaincus sur un pied d'égalité. Ils sont les véritables acteurs d'une histoire qui, en étant traitée comme la leur, devient enfin celle nécessaire à l'identité culturelle de toute société.

Marie-Claude Dupré

Jennifer Cole

Forget Colonialism ? Sacrifice and the Art of Memory in Madagascar

Berkeley, University of California Press, 2001, xvii + 361 p.,

bibl., gloss., index, ill., cartes («Ethnographic Studies in Subjectivity»).

LA RÉBELLION qui éclata en 1947 dans la colonie française de Madagascar se termina par une répression très dure. Les populations betsimisaraka de la région Est, principal théâtre des opérations, prises entre la violence des rebelles et celle de l'armée coloniale, subirent des atrocités et nombreux furent ceux qui moururent de faim ou de froid dans la forêt. Treize ans plus tard, Madagascar se trouva libérée de la tutelle coloniale ; dès lors, les « Événements de 47 » prirent peu à peu la dimension politique d'une guerre d'indépendance, un élément central de l'histoire nationale.

En s'appuyant sur ces données, Jennifer Cole est partie sur le terrain pour y entreprendre une « ethnographie de la remémoration », nourrie de lectures anthropologiques sur la construction historique de la mémoire et sur le colonialisme et ses processus de pouvoir. Mais elle note vite que la rébellion de 1947 et tout le passé colonial semblent n'avoir aucune pertinence

dans la vie quotidienne du village betsimisaraka où elle s'est installée. Elle découvre un monde où seuls comptent les ancêtres, les sacrifices de bœufs et le mode de subsistance agricole, un monde apparemment immobile qui renvoie aux descriptions anthropologiques des années 1930 et 1940. Les relations sociales sont construites dans « l'économie morale du sacrifice ». L'ethnologue se livre alors à une patiente étude locale des processus d'oubli et de mémoire, à travers les signes les plus ténus dispersés dans les cadres matériels et sociaux de l'expérience quotidienne, qui l'amène finalement à établir que cette région est bien marquée, malgré cet étonnant silence, par la violence réelle et symbolique de la colonisation. Puis, brusquement, les « événements » de 1992, survenus pendant son séjour, provoquent un changement dans les situations qu'elle observait. Le mouvement de démocratisation qui balaye à cette époque toute

l'Afrique entraîne à Madagascar une agitation politique avec grève générale et manifestations massives, et provoque des élections anticipées. Ces perturbations, l'intrusion d'acteurs politiques de l'extérieur et la tension sociale sont lus par les villageois comme l'annonce d'une violence et d'un chaos qui réveillent douloureusement les mémoires de 1947.

Son projet semble avoir suivi plusieurs axes d'analyse au gré de ses découvertes et des réajustements qu'elles imposaient, la complexité de la réalité ne permettant pas d'interprétations univoques : construction des représentations du passé entre mémoire et histoire, forme d'exercice du pouvoir politique et de l'exploitation économique, relations du local au global, de la communauté à l'État et, au-delà, à une modernité qui produit aussi des citoyens de seconde zone.

La société betsimisaraka comprend des clans exogames ou « ancestralités » autrefois associées à un territoire particulier, se réclamant de la même origine et des mêmes tabous, ayant leurs tombes dans la même clairière. Le lignage, à inflexion patrilinéaire, dépend d'un chef politique et rituel qui habite dans la « grande maison » et contrôle la médiation aux ancêtres. Cette société sans pouvoir central fut en contact dès le XVI^e siècle avec les traitants et les pirates européens, puis soumise à la domination du royaume central des Merina et à ses corvées, auxquelles succéda le travail forcé de la colonisation française. L'administration coloniale entreprit de sédentariser les paysans en regroupant les hameaux et de monétariser l'économie en encourageant les cultures de rente comme le café. Les chefs betsimisaraka furent la fonction de relais local du pouvoir colonial, tandis que les colons cherchèrent en vain une institution pouvant faire office de « bras de l'État » au niveau local. Dans la région de l'enquête, ces derniers s'approprièrent des grandes surfaces de terres au dépens des paysans tout en récupérant leur force de travail par le jeu du paiement des impôts en nature.

Aujourd'hui, c'est dans l'idiome de la prééminence rituelle qu'est rapportée l'histoire des origines de chacun des douze groupements d'ancestralité qui composent le village, un langage masquant et naturalisant l'usage réel de la force qui a contribué à la situation présente. L'absence d'inégalité formelle favorise une forte compétition entre proches. On évite de parler des descendants des anciens esclaves, et même parfois de transmettre ce savoir social ; des mariages ont pu avoir lieu après rituels de purification.

Toutes les interprétations des difficultés de la vie sont faites en termes de vœux non tenus (de « mensonges ») envers les ancêtres, de responsabilités non assumées envers les descendants. Les chefs (*tangalamena*) font un travail difficile qui exige un grand contrôle de soi, en devant gérer « la tristesse des enfants » et « la colère des ancêtres », car ceux-ci demandent sans arrêt. Le *tangalamena* est le plus âgé des descendants vivant sur place, il est situé dans la hiérarchie des êtres après Dieu et les ancêtres, et avant « les enfants ». Les tensions sociales sont immédiatement traduites en termes de relations ancestrales. Si le village est prospère, les voisins en parlent, les ancêtres entendent et réclament : gourmands et puissants, ils contribuent au maintien de l'ordre moral. Il s'agit de bien reconnaître la source des bonnes fortunes : c'est par ce biais que les villageois exercent un contrôle les uns sur les autres.

Jennifer Cole ressent dans ce village l'illusion d'un monde local qui continuerait d'exister à travers le temps et l'histoire par un effet paradoxal de la dialectique de la modernité en contenant beaucoup du monde extérieur, du passé colonial, ce qui lui permet de le qualifier d'hybride. Chez les Betsimisaraka, la construction de la relation au passé se fait à travers trois « sites » : le paysage et ses marques ancestrales, l'histoire orale et le rituel. Mais où se situe ce processus entre la mémoire, qui s'appuie sur la ressemblance et la continuité pour sélectionner les représentations du passé, et l'histoire qui utilise la différence

et la distance ? Après avoir rappelé quelques approches théoriques, Jennifer Cole se tourne vers le vocabulaire malgache. *Mahatsiaro* veut dire « se souvenir (des ancêtres) » (p. 107), ce qui définit la mémoire comme un procès de remémoration, tel celui qui prend place entre descendants et ancêtres. Les gens se considèrent eux-mêmes comme les « pierres commémoratives » de leurs ancêtres tant qu'ils entretiennent leur mémoire. Ainsi le tabou est-il une pratique de mémoire incorporée qui met le passé dans le présent comme on l'a beaucoup dit pour Madagascar ; on peut y lire aussi l'affirmation d'une identité d'ancestralité, mais Jennifer Cole n'emploie pas ce terme. Elle relève cette forme d'incorporation de la mémoire que sont les interventions nécessaires des descendants pour refaire les tombes en bois – la culture matérielle betsimisaraka utilise des matériaux périssables. Une comparaison intéressante est faite avec l'Imerina, où les maisons ancestrales de briques, vides, restent des « souvenirs » sous l'œil des descendants, tandis que la maison paternelle betsimisaraka en *ravenala* (l'arbre du voyageur) doit absolument être habitée et entretenue par le fils qui reprend ainsi la vie même de son père. Les tombeaux en ciment, qui commencent à se répandre dans l'Est, signes de prospérité donc de bénédiction ancestrale, mettent cependant en péril la régularité des rites de rénovation des tombes où sont rassemblés les os des ancêtres masculins et féminins en deux tas indistincts représentant la paire frère-sœur originelle.

Le mot *tantara*, qui peut signifier histoire (*history*), contient, écrit Jennifer Cole, autant de mémoire que d'histoire. Quand elle questionne les gens sur leurs ancêtres, elle obtient des réponses d'évitement, après un silence embarrassé, écueil apparent auquel se heurte tout chercheur car les citer nommément, c'est les appeler et on ne peut les faire venir sans raison. Jennifer Cole a vite compris que pour les gens, les noms des ancêtres et le *tantara* sont une même chose : la liste généalogique, c'est l'histoire, dite au cours des sacrifices, ce qui

en constitue le moment le plus important. L'auteur en conclut que si *mahatsiaro* se situe entre mémoire et histoire, *tantara* se situe entre histoire et mémoire. Autant dire que cet axe d'analyse élaboré pour les cultures européennes, s'il est utile à la réflexion, n'est pas adapté pour qualifier les actes de représentations du passé et l'appréhension du temps à Madagascar ; la reconstruction exclut toute distance critique, ce d'autant plus que toute connaissance est imputée aux ancêtres qui viennent inspirer dans leurs rêves les aînés responsables des rituels.

Pourtant, le passé historique est néanmoins encodé sous forme de trois grandes périodes : le temps des guerres (XVIII^e-XIX^e siècles), le temps des *vazaha* (Européens) qui englobe celui de la domination merina, le temps « des survols des avions » (la répression de la rébellion de 1947). Les anecdotes sur les ancêtres fondateurs des divers tabous sont enchâssées dans cette histoire et entrent en résonance avec elle. L'expérience coloniale a de fait transformé la vie quotidienne par l'intégration de techniques matérielles ou économiques nouvelles. Le pouvoir colonial lui-même s'est introduit, par le relais de quelques Betsimisaraka, dans les processus locaux de reproduction et de transformation sociale. Le résultat est ce monde hybride où le local n'efface pas entièrement le passé colonial mais réussit à le renvoyer à l'arrière des consciences, ou à l'encoder dans la remémoration des ancêtres. La fête des morts en est l'exemple le plus explicite. L'encouragement à nettoyer les tombes le Jour des Morts catholique fut perçu sous la colonie comme un ordre auquel on ne pouvait échapper, mais totalement en contradiction avec l'interdiction ancestrale d'aller au tombeau, si ce n'est en cas de décès et toujours avec un bœuf pour le sacrifice. Les gens se sentirent contraints à fournir un bœuf, non sans mal, en se regroupant à plusieurs familles. Aujourd'hui, l'habitude est prise de sacrifier ce jour-là ; on offre aussi des produits importés aux ancêtres, manière de commémorer les vies qu'ils ont

vécues dans le temps précis de l'époque coloniale¹. On note aussi, bien que Jennifer Cole ne l'ait pas relevé, le degré de ré-élaboration syncrétique chrétienne dans les discours du sacrificateur qui s'adresse au bovin comme à « la chair offerte pour les péchés des hommes » (ré-élaboration qui s'appuie sur des éléments malgaches : la nécessaire acceptation de l'animal et l'existence du sacrifice de substitution, et qui se comprend par le fait qu'anglicans et catholiques ont plus combattu la possession par les esprits que les rituels devant les poteaux ancestraux).

Bien qu'assimilés en tant que progrès, les éléments extérieurs *vazaha* (européens) qui ont pénétré la vie quotidienne comme des nouveautés, donc opposés à l'ordre ancestral, prennent aussi le sens ambigu de marques de richesse, de signes de violence et d'inégalité coloniale. Les rituels, en consacrant une partie de cette richesse, servent à affirmer sa loyauté envers ses ancêtres et transforment le pouvoir colonial en pouvoir ancestral. Ils sont aussi demandés par la communauté à l'individu dont la richesse est perçue comme une insulte. Le côté amoral des revenus en liquide de la culture du café est purifié par le rituel qui opère un retournement symbolique : comme après une transgression, on asperge du sang du bœuf l'arbre le plus productif. Le café « tue » par les tensions que provoquent argent et inégalités, si on ne fait pas les rituels qui permettent de les contrôler : l'auteur présente fort bien cette manipulation mnémonique, mécanisme central des processus de reconfiguration.

Dans le concept de *tantara* se mêlent l'histoire, comme construction, et sa mise en forme en un récit. La version officielle de la réalité est élaborée au cours des rituels entre les organisateurs et les représentants des autres ancestralités, témoins et partenaires d'un échange de *kabary* (discours formels chargés de citations ancestrales). Les conflits et les complexités de la vie réelle qui ont motivé le sacrifice sont redéfinis dans cette déclaration commune comme des épisodes normaux de la vie humaine. Mais, « le succès d'un

sacrifice comme art de la mémoire est toujours incomplet » (p. 284) et une tension permanente persiste entre la réalité qui y est promulguée et la pratique. Jennifer Cole analyse de près les processus de construction à l'œuvre en utilisant la distinction théorique établie entre le « savoir que » (du texte officiel) et le « savoir comment » (se passent réellement les choses) et en explicitant les textes non officiels. Ainsi, le soin mutuel entre ancêtres et descendants est-il vécu comme violence dans la réalité. Chacun a des capacités différentes à commander les ressources (traduites en termes d'amour et de dévotion aux ancêtres dans le « texte » officiel) : cette compétition se résout dans le sacrifice comme lieu du pouvoir et cadre des scissions ou des crises (dont l'auteur fait la décevante expérience quand elle offre elle-même un sacrifice).

Après cette analyse minutieuse et rigoureuse des actions ordinaires démontrant la présence larvée du passé colonial dans le monde hybride du village contemporain, Jennifer Cole raconte l'explosion de mémoire qui eut lieu lors des événements de 1992, perçus comme une irruption de l'État et de sa violence dans un milieu local qui avait réussi à s'en tenir à l'écart. La peur engendra les rumeurs de « voleurs de cœur », équivalents malgaches des histoires de vampires qui en Afrique servent à exprimer les relations d'exploitation, c'est-à-dire l'abus des capacités productives des autres. Les villageois racontent, enfin, comment en 1947 ils adhèrent à un parti (le MDRM) qu'ils croyaient soutenu par l'État, pour être ensuite emprisonnés, voire tués comme rebelles, tromperie des politiciens comprise en 1992 comme une action des Merina contre les Betsimisaraka. Jennifer Cole se

1. De la même manière, aux Philippines, le monde des esprits des défunts et la culture chrétienne trouvent une articulation dans l'importance donnée aux rites de la Toussaint (Cf. Fenella Cannell, *Power and Intimacy in the Christian Philippines*, New York, Cambridge University Press, 1999). Le Jour des Morts (2 novembre) est souvent célébré (et confondu avec) le jour de la Toussaint (1^{er} novembre) qui est généralement férié.

défend d'une analyse politique en terme de régionalisme – position critique et d'une extrême actualité aujourd'hui –, mais souligne les antagonismes entre la population et un pouvoir central merina pré- et post-colonial. Les villageois en sont sortis en état de choc ; au-delà du niveau local, ils ne voient de la politique que la violence et la mort. De plus, la violence des rebelles fut plus traumatisante que celle de l'armée coloniale et permit de régler de vieux comptes entre voisins.

Jennifer Cole s'attache à montrer la mise en forme de la mémoire qui s'est faite collectivement malgré un apparent silence depuis 1947. Deux thèmes saillants façonnent les différents récits : histoires de « rédemption » dans lesquelles des gens furent sauvés *in extremis* par ceux qui pouvaient les tuer ; et négation de leurs actions de la part des villageois qui voient la rébellion comme une intrigue entre les merina et le MDRM, un déni d'héroïsme étonnant qui peut s'expliquer par les rituels purificateurs et humiliants auxquels l'autorité coloniale obligea les inculpés à se soumettre, et par la nécessité d'oublier les conséquences désastreuses de ces actions (le fait qu'ils témoignaient devant une ethnologue *vazaha*, bien qu'elle ne soit pas française, a-t-il compté ?). Le concept de paysage ou cadre de mémoire permet à l'auteur de rendre compte de trois types de « récits » collectifs qui ont émergé en 1992, révélant la distribution sociale de cette mémoire : les aînés soulignent le danger des relations avec l'État, et minimisent la violence locale ; les jeunes les moins éduqués schématisent la situation comme menace d'un retour à « l'esclavage », faisant fi des amitiés et des complicités historiques avec les Merina ; les plus éduqués reprennent la version nationale officielle des événements de 1947 comme d'une guerre d'indépendance rendant au peuple malgache sa fierté.

La libéralisation économique de la dernière décennie a fait évoluer les relations entre le local et le global sous diverses formes de néocolonialisme. Développement et environnement sont les nouveaux « appareils » ethnocentrés imposés par les instances « mondiales » aux populations locales (à Madagascar la lutte contre la déforestation et la protection d'espèces endémiques fait peser lourdement le global sur le local). Les opérateurs économiques étrangers, revenant massivement, apparaissent comme les enfants des colons, ce qu'ils sont parfois réellement sur la côte est (à cette embellie de l'ouverture économique, la crise de 2002 porte un nouveau coup dans le monde urbain, mais les campagnes rizicoles sont à l'abri des échanges de ce monde global, et ne dépendent que de la pluie, du bon vouloir des ancêtres et de l'équilibre cosmique).

Ce livre tire le meilleur parti de ce qui aurait pu constituer un écueil : l'insaisissabilité de son objet (le passé dans le présent, expression reprise à satiété dans différents travaux, et réalité à laquelle on se heurte sur place), une histoire apparemment absente ou une temporalité qui semble immobile. À travers des descriptions monographiques anodines du cadre de vie et les témoignages d'acteurs modestes, Jennifer Cole analyse soigneusement de subtils indices pour rendre compte du sens des expériences malgaches de représentations du passé dans un langage comparativiste (les malgachisants regretteront que le texte des témoignages malgaches ne soit pas fourni en note, comme dans d'autres travaux anglo-saxons). Le travail de réflexion théorique qui lui a donné ce regard si attentif est rapporté avec abondance par la citation de nombreux auteurs, y compris quand ces détours se sont avérés difficiles à utiliser, laissant le débat ouvert.

Sophie Blanchy

AMÉRIQUES

Franz Boas

Indian Myths and Legends from the North Pacific Coast of America

Edited by Randy Bouchard & Dorothy Kennedy. Translated by Dietrich Bertz

With a Foreword by Professor Claude Lévi-Strauss

Vancouver, Talonbook, 2002, [1^{re} éd. all. 1895], 702 p., bibl., ill., cartes.

ENTREPRISE IL Y TRENTE ANS à l'initiative de Randy Bouchard et Dorothy Kennedy, la traduction en anglais des *Indianische Sagen von der Nord-Pazifischen Küste Amerikas* rend accessible à un grand nombre de chercheurs peu familiers de la langue allemande un important corpus de mythes et de légendes de la côte Nord-Ouest et du Plateau, recueillis par Franz Boas à la fin des années 1880. Cette publication donne une nouvelle actualité à l'ouvrage, non réédité depuis 1895. Sur les difficultés apparues dans la mise en œuvre d'une telle somme, les responsables du British Columbia Indian Language Project s'expliquent dans l'introduction du livre (pp. 43-45). Ainsi apprend-on que la mise au point de l'appareil critique, qui s'attache plus particulièrement à résoudre des problèmes de transcription et de traduction à partir des quinze langues indigènes de ce recueil, a nécessité un travail de longue haleine mené auprès de nombreux consultants des communautés dont les textes sont originaux, et que la modestie des moyens mis à la disposition des éditeurs n'a pas permis de mener à bien cette tâche dans les limites de temps qu'ils s'étaient initialement impartis. Soucieux de restituer avec la plus grande précision possible l'univers mythique

que nous fait découvrir Franz Boas, Randy Bouchard et Dorothy Kennedy ont tout particulièrement porté leur attention sur l'élucidation des vocabulaires de la faune, de la flore, des toponymes, des ethnonymes, ainsi que des noms des héros qui peuplent cette riche mythologie. Ces éclaircissements sont d'autant plus précieux qu'au moment de la collecte des textes Franz Boas ne maîtrisait pas les langues indiennes et qu'un grand nombre de légendes a été recueilli en jargon chinook, langue de traite en usage le long de la côte du Pacifique depuis le début du XIX^e siècle. Randy Bouchard et Dorothy Kennedy complètent l'édition des *Sagen* par une présentation des conditions de cette collecte et des méthodes du travail de terrain de Franz Boas.

«Véritable somme de la mythologie de la côte du Pacifique, et pour partie de l'intérieur», comme le souligne Claude Lévi-Strauss dans l'avant-propos, «les *Sagen* permettent d'inventorier et de comparer un bon nombre de versions, toutes contemporaines, de mythes répandus depuis les Salish de la vallée du Fraser au sud jusqu'aux Tlingit vers le nord» (pp. 14-15). Publiées sous forme fragmentaire dans des revues d'anthropologie allemande entre 1888 et

COMPTES RENDUS

1895, les *Sagen* constituent la première œuvre majeure de Franz Boas ; suivront plusieurs publications de textes transcrits en langue indigène et traduits en anglais, qui concernent la mythologie et la littérature orale des Tsimshian, Kwakiutl (Kwakwak'awakw), Bella Bella (Heiltsuk), Bella Coola (Nuxalk), etc.

Dans les *Sagen*, Franz Boas porte peu d'intérêt à la structure narrative des récits – certains d'entre eux sont des parties de versions plus longues – ne retenant que les principaux thèmes des mythes dont il étudie la distribution et la combinaison au sein des sociétés de la région, afin d'en reconstituer la diffusion et d'identifier les emprunts entre groupes voisins appartenant ou non à la même famille linguistique. Il étend son enquête à des aires autres que la côte Nord-Ouest et le Plateau, et signale la présence ou l'absence de certains motifs afin de faire comprendre ce qu'ont pu être « le développement des mythes et leur migration ». Pour Franz Boas, il s'agit de savoir comment des matériaux exogènes sont empruntés et adaptés par un groupe d'accueil en fonction de ses propres coutumes et croyances. Ce premier travail sur la distribution des thèmes mythiques jette les bases d'une réflexion qui sera développée dans « The Limitations of the Comparative Method of Anthropology »¹. Dans cet article, Franz Boas récuse la pertinence d'un comparatisme généralisé pouvant conduire à une histoire unifiée de la culture ; il défend la méthode comparative dite « historico-diffusionniste », au moyen de laquelle peuvent être mis en

évidence des faits d'emprunt et de diffusion sur des périodes déterminées, à l'intérieur d'aires géographiques bien circonscrites et à propos de sociétés dont il est attesté qu'elles ont effectivement été en contact les unes avec les autres. Franz Boas complètera son analyse de la mythologie de la côte Nord-Ouest avec *Tsimshian Mythology*².

Collectées pour ainsi dire au pas de charge par un jeune ethnologue, certes enthousiaste, mais impécunieux, les *Sagen* offrent néanmoins un large éventail des mythes d'un nombre important de sociétés. En cela, elles témoignent de la rapide prise de conscience des ethnologues quant à l'ampleur du travail fondamental à accomplir. Il s'agit dès lors non plus seulement d'étudier telle ou telle société particulière, mais aussi de mettre en évidence le fait qu'à l'échelle d'une région il existe une certaine homogénéité culturelle qui n'est pas exclusive de différences significatives entre les groupes concernés. C'était du reste la tâche que la British Association for the Advancement of Science avait assignée à Franz Boas, comme nous le rappellent Randy Bouchard et Dorothy Kennedy avec ce volume remarquablement illustré et édité.

Marie Mauzé

1. Franz Boas, « The Limitations of the Comparative Method of Anthropology », *Science*, 1896, 4 : 901-908.

2. Franz Boas, *Tsimshian Mythology*, in *Thirty-First Annual report of the Bureau of American Ethnology, 1909-1910*, Washington, Government Printing Office, 1916, 31: 30-1037.

Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia

Urbana, University of Illinois Press, 2002, 340 p., bibl., index, ill., tabl., cartes.

CET OUVRAGE COLLECTIF est le fruit d'un symposium ayant réuni en mai 2000 à Panama City des ethnologues, des archéologues et un linguiste, spécialistes de renom de sociétés indigènes sud-américaines et/ou caribéennes de langue arawak. Il constitue un état des lieux initial (donc plus ou moins exhaustif) des études arawak puisque, comme indiqué dans l'introduction signée comme il se doit des deux organisateurs et coéditeurs, il s'agit de la première tentative de synthèse pluridisciplinaire à l'échelle continentale sur les sociétés de cette famille ethnolinguistique. À l'inverse des Tupi, des Gé, des Caribé ou même des Jivaro et des Pano, les groupes arawak n'avaient effectivement pas encore fait l'objet d'un effort pluriel visant à déterminer leurs caractéristiques socioculturelles communes. Il faut dire que leur extrême dispersion au sein du continent, la grande divergence de leurs parcours historiques et les différences écologiques prononcées de leur habitat avaient a priori de quoi intimider les prétendants à un essai de ce genre. Mais ce à tort, puisque les auteurs démontrent ici efficacement qu'au contraire ces obstacles apparents sont autant d'opportunités de réflexions sur les liens entre affiliation linguistique arawak et pratiques culturelles. L'essentialisme guettant inévitablement toute tentative de ce genre – écueil que les premiers « arawakologues » n'avaient pas su éviter comme le rappelle l'introduction – est ici très généralement dépassé grâce à une attention particulière portée à la diachronie et à la diversité des situations locales et régionales. En ce sens, et bien que victime de cette mode américaine du *rethinking* (lequel est d'ailleurs plus souvent postulé que réel¹), le sous-titre de l'ouvrage est

donc approprié. Mais si, par *Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*, les auteurs laissent entendre qu'ils ambitionnaient une nouvelle réflexion théorique générale sur l'articulation de ces deux concepts dans les études amazonistes, sans doute le lecteur des synthèses dédiées aux autres familles linguistiques amazoniennes serait-il quelque peu déçu.

Outre l'introduction, le recueil rassemble onze contributions dont huit consacrées à l'ethnologie, deux à l'archéologie et une seule à la linguistique. Cette division rapide ne saurait cependant rendre justice à ce livre dont l'un des grands mérites est donc d'être un véritable ouvrage pluridisciplinaire, loin des nombreux collectifs dans lesquels l'interdisciplinarité de façade ne consiste qu'en une somme de travaux relevant de domaines différents. Ici, en effet, les ethnologues se font aussi historiens, les archéologues font fréquemment appel à l'ethnologie (historique ou non) et même à la linguistique, cependant que le linguiste enrichit son étude de données ethnographiques linguistiquement éclairantes. L'Amazonie du sous-titre est à comprendre au sens (très) large, des textes intégralement ou partiellement dédiés aux groupes du bassin de l'Orénoque, des *llanos* de Bolivie et de l'aire *circum*-caribéenne voisinant avec ceux évoquant les sociétés du bassin amazonien *stricto sensu*. L'accent est néanmoins mis sur le nord-ouest amazonien et la frange subandine péruvienne, les deux

1. Cf. Jonathan Hill, ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988 [voir aussi le compte rendu par Carmen Bernard, *L'Homme*, 1992, 122-124 : 412-413].

principales zones de peuplement contemporain arawak. S'il est somme toute logique d'avoir effectué ce choix, d'autres régions comme la Bolivie orientale, le Brésil méridional et surtout central sont tout de même sous-représentées, voire totalement écartées sans que l'on puisse pourtant invoquer l'absence de chercheurs travaillant sur les sociétés arawak concernées.

Le premier ensemble d'articles, « Languages, Cultures, and Local Histories », le plus théorique, revient sur la question des relations entre les concepts de famille linguistique et d'aire culturelle ; il envisage ce problème dans le cas arawak sous les angles successifs de l'ethnologie historique, de l'historiographie et de la linguistique comparative. À partir de l'examen des ensembles arawak du Pérou oriental, du nord-ouest et du nord-est amazoniens, Fernando Santos Granero démontre avec succès l'existence d'un *ethos* social et culturel arawak, identifiable au-delà des grandes variations régionales et ce, sans céder à un vain essentialisme. Cinq traits, si on les réunissait, seraient caractéristiques de l'*ethos* des groupes arawak : le rejet de la guerre entre Soi ; la création de réseaux d'alliance sociopolitique entre groupes linguistiquement proches ; l'emphase sur la descendance, la consanguinité et la commensalité comme bases de la vie sociale idéale ; le rôle fondamental de l'ancestralité, de la généalogie et de la transmission du statut dans le *leadership* politique ; et, enfin, la place centrale de la religion dans la vie personnelle, sociale et politique. Mais pris séparément ou faiblement associés, ces traits pourraient en toute logique se retrouver dans plusieurs sociétés amazoniennes. Essai d'historiographie linguistico-ethnologique critique, l'article de Neil L. Whitehead est concluant en ce qu'il met notamment en garde contre les dangers d'une catégorisation linguistico-ethnologique trop rapide et aveugle à la complexité des contextes régionaux. Dans le seul texte linguistique, Sidney Da Silva Facundes expose utilement et simplement (les aspi-

rants ethnologues lui en sauront sans doute gré) les méthodes de la linguistique historique, avant de dresser le bilan de ses résultats en matière d'« arawakologie ». Il enrichit aussi son propos d'une reconstruction préliminaire convaincante d'un sous-groupe arawak : l'Apurinā-Piro-Iñapari.

La deuxième série de textes, intitulée « Hierarchy, Diaspora, and New Identities », traite au sein de la diaspora arawak de l'organisation politique en général et de la hiérarchie en particulier ainsi que des reconstructions identitaires accompagnant les migrations. Michael J. Heckenberger brosse à grands coups de pinceaux un portrait archéologico-ethnologique de la diaspora. Le sédentarisme au sein de grands villages circulaires, la hiérarchie sociale et enfin le régionalisme seraient d'après lui la « marque de fabrique » des groupes arawak. Recoupant en partie l'exposé de Fernando Santos Granero mais n'affichant pas la même prudence de rigueur, son article provocant pêche parfois par essentialisme (p. 121). L'interprétation de l'ancien pouvoir politique arawak comme chefferie établie dans de grands villages circulaires qu'il développe depuis quelques années apparaît très maximaliste et ignore plusieurs travaux récents contestant cette généralisation excessive. On s'étonnera ainsi que cet auteur ne prenne même pas la peine de citer le texte suivant dont le propos est contradictoire avec ses analyses ! En utilisant les sources historiques et ses propres données ethnographiques, France-Marie Renard-Casevitz examine, dans un article passionnant, les anciennes relations effectives entre les ensembles *campa* et *mojos*, ainsi que leurs similitudes socioculturelles passées. Il en résulte, entre autres, que les *Mojos* des *llanos* de Bolivie présentaient un profil politique égalitaire, proche de celui des *Campa* et finalement assez distant du système incontestablement hiérarchique des Bauré voisins, auxquels on les avait jusqu'ici à tort fréquemment associés. Au cours d'un exercice aussi périlleux qu'intéressant, Peter Gow s'essaie, quant à lui, à une histoire conjecturale des Piro.

Il rejette l'hypothèse largement admise selon laquelle la divergence culturelle de ce groupe au sein de l'ensemble campá serait la seule conséquence de l'influence des Pano voisins. Encouragé par des travaux linguistiques récents, il préfère associer les Piro aux Apurinã (groupe arawak plus oriental et n'appartenant pas à l'ensemble évoqué) et se propose d'étudier leur parcours migratoire fait de « dissimulation » culturelle d'avec les Apurinã et d'« assimilation » avec les Campá. Par ailleurs, Alan Passes s'intéresse sur la longue durée à la complexe ethnogénèse pa'ikené (palikur), ponctuée de nombreux déplacements et d'intégration de voisins non arawak. Il démontre clairement que les migrations ont toujours été suivies d'une (ré)appropriation territoriale orchestrée autour de l'idée indigène persistante d'un espace central (sacré) ou, autrement dit, d'un centre mobile.

La troisième partie, enfin, « Power, Cultism, and Sacred Landscape », concerne les rôles du pouvoir rituel et de la construction des paysages (comme lieux de mémoire indigène) dans les migrations, ainsi que dans la création et le développement des anciennes grandes confédérations politiques et des mouvements millénaristes du nord-ouest amazonien et de l'est du bassin de l'Orénoque. Très homogène, cette section fait la part belle à l'ethnogéographie, ou mieux à l'ethnocartographie, ainsi qu'à l'ethnohistoire, au sens propre, c'est-à-dire aux représentations indigènes de l'histoire. Parmi les sociétés en question, ethnocartographie et ethnohistoire se confondent d'ailleurs, se donnant à voir et à entendre au sein de grandes gestes mythologiques (parfois chantées au cours de rituels) décrivant avec une stupéfiante précision géographique les migrations et (re)compositions ethniques. Exemple de travail interdisciplinaire par excellence, la réflexion de l'archéologue Alberta Zucchi sur la complexe expansion arawak vers le nord-ouest amazonien et l'Orénoque oriental tire largement profit de l'étude de ces cartographies indigènes. À partir de riches matériaux ethnographiques,

Jonathan D. Hill explore lui aussi cette ethnohistoire à un niveau régional – on retrouve là encore l'idée d'un centre géographique, lieu d'émergence des ancêtres, autour duquel s'opèrent les migrations –, ainsi que les interprétations indigènes du pouvoir. Il propose ce faisant un réexamen du concept d'aire culturelle. Pour sa part, Silvia M. Vidal documente et analyse avec minutie l'émergence et le fonctionnement des grandes confédérations politiques multi-ethniques du XVIII^e siècle. Elle démont(r)e les liens entre religion et politique, le fameux culte nord-ouest amazonien de Kúwai ou de Juruparí, impliquant notamment les gestes mythologiques ci-dessus évoquées, ayant fonctionné comme un support idéologique fort au fonctionnement de ces confédérations dirigées par de charismatiques *leaders* tout à la fois guerriers et chamanes. L'ouvrage s'achève par un nouveau texte de Robin M. Wright sur les mouvements messianiques ayant agité la même région depuis la fin du XIX^e siècle. L'auteur analyse notamment le pouvoir rituel des *leaders* indigènes de ces mouvements et la façon dont ils mobilisent la mythologie.

Ce collectif soigné, accompagné de nombreuses cartes et d'une bibliographie conséquente, impressionne par sa démarche pluridisciplinaire et sa cohésion interne, les articles (outre le contre-exemple mentionné) se citant et se faisant écho les uns aux autres. Par la richesse des ethnographies présentées, des thèmes traités et des analyses, il s'imposera sans aucun doute comme l'ouvrage contemporain de référence sur les sociétés arawak et ce même si plusieurs autres groupes de cette famille ethnolinguistique auraient certainement mérité d'alimenter davantage les réflexions ; on pense aux Terena et aux Paressí sur la question du pouvoir politique, aux Chané sur les thèmes de l'interdiction de la guerre entre Soi et surtout de l'ouverture des formations sociopolitiques arawak, aux Mojos dans l'analyse des mouvements messianiques et de la construction des paysages, ou encore aux groupes du Xingu étrange-

ment absents des débats². Souhaitons aux auteurs que leurs modèles soient discutés et mis à l'épreuve par des travaux futurs consacrés à d'autres sociétés arawak. Notons, enfin, que les spécialistes coutumiers d'autres familles linguistiques amazoniennes tireront également un profit évident de cette lecture.

Mickael Brohan

2. Outre les travaux plus anciens bien connus consacrés aux Terena et aux Parepá, cf. respectivement Circe M. F. Bittencourt & Maria E. Ladeira, *A história do povo Terena*, São Paulo, Centro de Trabalho Indigenista, Universidade de São Paulo, Ministério da Educação, 2000 et Romana M. Costa, *Cultura e Contato: um estudo da sociedade Parepá no contexto das relações interétnicas*, Dissertação de mestrado em Antropologia social, UFRJ, 1985. Sur les Chané, cf. Isabelle Combès & Thierry Saignes, *Alter Ego: naissance de l'identité*

chiriguano, Paris, Éd. de l'EHESS, 1991 [voir aussi le compte rendu par Isabelle Daillant, *L'Homme*, 1992, 122-124 : 436-440]. Sur les Mojos, cf. Zulema Lehm Ardaya, *Milenarismo y movimientos sociales en la Amazonia boliviana: la búsqueda de la Loma Santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, Santa Cruz de la Tierra, Centro de Investigación y Documentación para el Desarrollo del Beni, Apoyo para el Campesino-Indígena del Oriente Boliviano, OXFAM América, 1999. Sur les sociétés arawak du Xingu, enfin, la littérature, relativement importante, est connue. Mentionnons néanmoins deux articles étudiant à partir d'une des composantes arawak du Xingu un thème traité dans cet ouvrage, à savoir la guerre et son abandon au sein d'ensembles régionaux : Thomas Gregor, « Uneasy Peace: Intertribal Relations in Brazil's Upper Xingu », in Jonathan Haas, ed., *The Anthropology of War*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 : 105-124 ; et du même auteur, « Casamento, aliança e paz intertribal », in Bruna Franchetto & Michael Heckenberger, eds, *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*, Rio de Janeiro, UFRJ, 2000 : 175-192.

Eduardo Viveiros de Castro

A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia

São Paulo, Cosac & Naify, 2002, 551 p., bibl., index, ill., fig.

EN PRÈS DE vingt-cinq ans de recherche, Eduardo Viveiros de Castro a apporté à l'anthropologie des basses terres d'Amérique du Sud un ensemble de contributions novatrices qui ont exercé une influence considérable sur son développement. S'imposant rapidement comme des textes de référence, ses travaux de synthèse sur les systèmes de parenté, sur l'ontologie des populations amazoniennes, ou encore son ethnographie des Araweté ont profondément modifié l'appréhension des populations de cette aire géographique et ouvert des pistes de recherche particulièrement fécondes. En présentant dans cet ouvrage une réédition, dans une version actualisée, de la grande majorité de ses contributions, E. Viveiros de Castro offre non seulement le témoignage d'une trajectoire intellectuelle exemplaire, mais aussi un outil qui sera d'une incontestable utilité pour tous ceux qui

s'intéressent à mesurer l'ampleur de son apport théorique.

En dix chapitres, l'ouvrage couvre, à l'exception des articles les plus techniques sur la parenté, l'ensemble des domaines et des genres dans lesquels l'anthropologue brésilien s'est illustré. On y retrouvera les études de cas, interprétations du matériel ethnographique qu'il a recueilli (Yawalapití et Araweté) ou des sources historiographiques (Tupinamba des XVI^e-XVII^e siècles) ; ses contributions théoriques visant à définir le profil régional des sociétés amazoniennes ; de même que les textes, de nature plus didactique, faisant office de synthèses bibliographiques (sur l'état des recherches amazonistes, sur l'usage du concept de société en anthropologie). Enfin, pour être exhaustif, on y découvrira également une intéressante préface (dans laquelle l'auteur revient sur l'ambition générale de son

projet anthropologique), ainsi qu'un long entretien accordé à un mensuel brésilien.

Dans ses premiers textes, E. Viveiros de Castro manifeste le souhait d'émanciper l'anthropologie sociale des basses terres d'Amérique du Sud des présupposés fonctionnalistes dont elle avait largement hérité lorsqu'elle s'est constituée, au cours des années 1970, comme véritable champ de production de savoirs. À partir de l'outil conceptuel de Claude Lévi-Strauss et de Louis Dumont, cette première partie de l'œuvre a pour ambition spécifique de développer un langage théorique qui s'enracine dans les catégories que les populations de cette région se donnent pour produire leur vie sociale. Les systèmes de classification et le traitement du corps dans le rituel (chap. I), les caractéristiques formelles et l'usage pragmatique des nomenclatures de parenté (chap. II), mais aussi les complexes bellico-rituels – anthropophagie, statut du guerrier homicide – (chap. III et IV) sont autant de thèmes à partir desquels l'auteur élabore une réflexion conçue dans la perspective d'une théorie des « instances d'intégration du *socius* », par laquelle il expose, de façon particulièrement convaincante, la valeur primordiale dont l'altérité, sous différents visages – ennemis, beaux-frères, dieux cannibales –, est investie en Amazonie, de même que le rôle crucial qu'y joue très généralement la production des corps.

À partir de sa publication sur les conceptions ontologiques des non-humains et plus particulièrement des animaux (chap. VII), E. Viveiros de Castro inaugure une nouvelle orientation dans sa production, dénotant une aspiration nettement plus épistémologique. Inspiré par l'anthropologie symétrique de Bruno Latour, il cherche depuis lors à formuler une définition aussi bien anticonstructiviste qu'antinaturaliste de la discipline, en sondant les fondements implicites de sa propre démarche. Accordant à l'œuvre de Gilles Deleuze le rôle d'interlocuteur de premier plan, il quitte le terrain théorique balisé par l'anthropologie structurale pour en explorer

« l'extérieur », selon son expression, et affiche la volonté de forger un nouveau type de comparatisme orienté non plus sur un présupposé de ressemblance mais sur un concept affirmé de différence. Si, dans la seconde partie de son œuvre, E. Viveiros de Castro attribue au questionnement épistémologique une place grandissante, il ne se détourne pas pour autant de l'étude des populations amazoniennes, ni du désir d'en proposer des modèles d'intelligibilité adéquats. À une recherche visant à déterminer des « instances d'intégration », il substitue cependant une entreprise conceptualisée comme une explicitation des présupposés de la « socialité amazonienne », entreprise qu'il associe elle-même à une « théorie générale de la relationnalité ». Cette nouvelle orientation lui donne les moyens d'approfondir ses analyses antérieures, pour dissoudre l'opposition cosmologie/organisation sociale et théoriser le « dualisme en perpétuel déséquilibre » déjà évoqué par Claude Lévi-Strauss marquant tant la pratique que la pensée amazonienne (chap. VIII), ou encore pour repenser le chamanisme dans son rapport au sacrifice (chap. IX).

Au-delà de l'évolution brièvement esquissée ici, l'ensemble des travaux d'E. Viveiros de Castro est le produit d'une méthode ou d'une heuristique, présentée à plusieurs reprises dans l'ouvrage (voir particulièrement pp. 17, 406-407), qui a pour mode opératoire la confrontation mutuelle ou croisée de dichotomies conceptuelles, et pour objectif essentiel la production de nouveaux concepts. Les oppositions « synthétiques » de ceux qui sont étudiés – les Amazoniens – et les oppositions « analytiques » de ceux qui les étudient – les anthropologues – sont ainsi convoquées à une sorte de duel maïeutique permettant de recueillir dans de nouveaux concepts la mesure des écarts qui les distinguent réciproquement. Confinant à un véritable art du contre-pied ou du renversement, cette méthode de pensée a ceci de particulier (et de déroutant pour nombre d'anthrologues sans doute) qu'elle se met en

mouvement ni pour « expliquer » – mettre en évidence des consécutions de déterminations causales – ni pour « comprendre » – proposer des traductions guidées par l'impératif de trahir le moins possible –, mais pour *libérer* par l'entre-signification des concepts rapportés les uns aux autres, et des sens autrement captifs de leur gangue de pré-supposés. Par cette heuristique, E. Viveiros de Castro défend une anthropologie dont l'objectif est moins de surmonter des différences apparentes ou explicites pour proposer une théorie qui les unifierait, que par celui de définir, dans la pensée, grâce à un comparatisme « symétrique », la distance qui sépare « notre monde » de celui des autres.

Deux exemples donneront une illustration de cette méthode et des résultats auxquels elle a abouti. Lorsqu'il s'intéresse à l'organisation sociale amazonienne, aux liens qu'entretiennent la parenté et les complexes bellico-rituels, E. Viveiros de Castro suggère que, contrairement à ce que le bon sens fonctionnaliste suppose, les populations amazoniennes déplacent « le centre » de la société à « l'extérieur » et subordonnent leur « sociologie » à leur « cosmologie ». L'usage de cette formulation paradoxale repose sur une analyse précautionneuse du matériau ethnographique par laquelle il montre comment la détermination fondamentale du Soi, loin de procéder en Amazonie de l'appartenance substantive à un groupe ou de mécanismes de bouclages cherchant à ériger des frontières, s'actualise dans le rapport même de ce groupe à « l'extériorité ». S'appuyant avant tout sur l'analyse des complexes rituels qui ont l'hostilité et la guerre comme corrélats sociologiques, l'auteur peut ainsi avancer que les relations sociales les plus distantes, pour périphériques qu'elles soient, n'en sont pas moins fondamentales :

elles se tissent dans une « économie symbolique de la prédation » (chap. II), articulée elle-même à une détermination du Soi conçue comme « assumption du point de vue de l'ennemi » (chap. IV).

Lorsque, déplaçant son intérêt vers les conceptions amazoniennes des animaux et des « esprits », E. Viveiros de Castro récupère la polarité nature/culture dans laquelle se sont longtemps cristallisées les réflexions ontologiques des anthropologues, c'est également pour mieux prendre à contre-pied les conceptions des uns par celles des autres et pour court-circuiter l'espace implicite dans lequel chacune s'actualise. Si cette confrontation lui donne les moyens de caractériser l'ontologie amazonienne, au regard de celle des « modernes », comme un « multi-naturalisme » construisant une pluralité de mondes à partir d'une capacité de « point de vue » unique et originel, elle lui permet de rendre compte de l'ontologie implicite des anthropologues, ou plus généralement des « modernes », comme un naturalisme basé sur le concept d'une nature une et indivisible, surdéterminant un monde humain enfermé dans une multiplicité de points de vue culturellement construits.

Par l'ampleur et la profondeur des réflexions qu'il contient, *A inconstância da alma selvagem* est un ouvrage, on l'aura compris, qui ouvre des débats susceptibles de toucher un large public et dont l'intérêt ne se restreint en aucun cas aux seuls amérindianistes. Si la barrière linguistique pourrait décourager certains lecteurs, rappelons que la majorité des textes publiés ici sont aussi disponibles soit en français soit en anglais. On ne peut que conseiller d'aller y voir.

Vincent Hirtzel

The First Americans : The Pleistocene Colonization of the New World

San Francisco, California Academy of Sciences, 2002, XIV + 331 p.,
bibl., index, ill., cartes («Memoirs of the California Academy of Science» 27).

LES HISTOIRES PARALLÈLES, en Europe et en Amérique, restent encore largement à écrire quant aux divers agencements paradigmatiques qui fondèrent et légitimèrent tour à tour le discours anthropologique. On sait que, de ce côté de l'Atlantique, on a connu jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre mondiale une triade anthropologie physique-préhistoire-ethnologie, tandis que la linguistique, longtemps préoccupée en priorité par le dossier indo-européen, revendiquait une très large autonomie. Par la suite, les liens entre anthropologie physique et ethnologie se sont considérablement distendus. L'adoption de l'anglicisme *anthropologie sociale*, introduit par Claude Lévi-Strauss à son retour des États-Unis, reflète ce mouvement profond, tandis que la mort du musée de l'Homme de Paul Rivet, au terme d'un long supplice, en est sans aucun doute la conséquence la plus spectaculaire. La situation en Amérique se distingue par une collaboration revendiquée des quatre disciplines (anthropologie physique, archéologie, ethnologie et linguistique) érigées en «piliers» de l'anthropologie. La raison pour laquelle cette solidarité n'a jamais été l'objet d'une remise en cause radicale, en dépit du culturalisme de Franz Boas, de l'écologisme de Julian Steward ou encore de la tentation littéraire de Clifford Geertz, tient à la nature de la question à laquelle ces disciplines sont censées répondre, à savoir celle du peuplement initial du Nouveau Monde et de la reconstitution de la séquence qui sépare cet événement de la réalité ethnographique du XIX^e siècle. On sait que celle-ci se caractérise par une extraordinaire diversité des cultures et des langues. C'est précisément cette candeur, quant au statut épistémologique a priori équivalent de ces

quatre disciplines – car vouées à s'associer afin de porter réponse à une même question – qui permet à l'école américaine de se lancer sans crier gare dans le projet d'établir des grandes corrélations entre la distribution des langues et celle des gènes à la surface du globe... et d'y parvenir, sous les yeux ébahis des chalandes.

Mais l'ironie de toute l'affaire réside précisément dans la résistance que ce continent oppose depuis toujours à cette charge combinée de l'anthropologie physique, de l'archéologie, de l'ethnologie et de la linguistique (d'où peut-être la fuite en avant à l'échelle mondiale !). Durant longtemps, les archéologues professent que la présence humaine remontait au mieux à la tradition dite Clovis, contemporaine de la fin du pléistocène et de la disparition d'une mégafaune. Par ailleurs, ils désignent comme seule voie d'accès concevable la Béringie, vaste région pourtant totalement déshéritée, débouchant sur un vague « couloir », dit du Mackenzie, ouvert entre la masse glaciaire des Rocheuses et la calotte polaire recouvrant la baie d'Hudson. Simultanément leurs collègues linguistes, héritiers de la tradition de la chronolinguistique, expliquent qu'il faut au moins 9000 ans pour que deux parlers deviennent intelligibles, autrement dit deviennent deux langues distinctes, au sein d'un arbre phylogénétique qui compte plusieurs centaines de langues, lesquelles seraient issues de quelque 11 à 13 troncs différents, qui devraient à leur tour et *en toute logique* émaner d'une seule source... De leur côté, refusant le solipsisme d'un culturalisme aigu à la Boas, se réclamant d'une vague épistémè marxiste qui postule le primat des infrastructures, et proposant de se rapprocher des archéologues qui ne croient par

définition qu'aux seules vertus de l'adoption, quelques ethnologues s'attellent à la tâche de découvrir des déterminations écologiques aux différentes aires culturelles nord-américaines. On mesure l'ampleur des contradictions qui traversaient dans ces conditions le champ, verrouillé en réalité par le diktat des archéologues et leur date butoir de -12000, une grande partie de l'activité de cette vénérable corporation consistant précisément à jeter le doute sur toutes les datations antérieures, qu'elles proviennent d'Alaska (Old Crow, -27000 ans), du Canada (Bluefish Caves, -14000 ans), de Pennsylvanie (Meadowcroft, -19100 ans), de Virginie (Cactus Hill, -15070 ans), ou encore d'Amérique du Sud (Monte Verde au Chili, -33370 ans ; Pedra Furada, -32160 ans ou Toca de Esperanza au Brésil, -22000 ans ; Pikimachay au Pérou, -20200 ans).

Depuis quelques années, l'anthropologie américaine semble avoir globalement pris conscience de ces incohérences sur ce chapitre du premier peuplement. Une impulsion nouvelle a aussi été donnée par le modèle de colonisation dynamique d'un continent proposé par Luigi Luca Cavalli-Sforza. Dès lors, de nouveaux scénarios sont apparus. On a ainsi parlé de plusieurs vagues de peuplement ; on a surtout envisagé que le peuplement initial – ou les peuplements initiaux – ne s'était pas forcément fait à pied sec *via* la Béringie, mais qu'il pouvait s'être effectué par cabotage le long de la côte ; on a pris en ligne de

compte les sites sud-américains et les séquences divergentes qu'ils impliquaient ; on a enfin brisé le tabou du pré- et paléo-Clovis. Mais tout cela se passait en ordre dispersé, tantôt sur le mode de la dissidence ouverte, tantôt au contraire de façon discrète, timide, sans pour autant qu'un échange s'instaure entre les protagonistes. Il semble que nous ayons franchi une étape importante avec la publication de ce volume sous l'égide de Nina Jablonski et de l'Académie des sciences de Californie, car il réunit sous une même jaquette les principaux tenants de tel ou tel scénario, instaurant *ipso facto* un dialogue potentiel entre eux en leur conférant une égale légitimité. Du reste, il s'agit des actes d'un symposium qui s'est tenu en 1999. Ce dialogue a donc été amorcé. Il est probable que ce livre n'apportera pas grand chose aux archéologues spécialisés. En revanche, il offre aux lecteurs des disciplines connexes – américanistes ou non – d'excellentes synthèses de chacun des scénarios. Il témoigne enfin avec brio que l'archéologie américaine est en train de sortir d'une longue période d'hibernation ; que, sans avoir renoncé à sa rigueur, elle est de nouveau capable d'imagination, même si c'est parfois de façon intempestive comme l'atteste l'affaire de l'homme de Kennewick. Aux autres, ethnologues et linguistiques, de suivre désormais...

Emmanuel Désveaux

Leo Howe

Hinduism and Hierarchy in Bali

Oxford, James Currey, Santa Fe, School of American Research Press
2001, 227 p. («World Anthropology»).

David J. Stuart-Fox

Pura Besakih : Temple, Religion and Society in Bali

Leiden, KITLV Press, 2002, 470 p.

“IS BALI still Bali?” This anxious, indeterminate question, whether asked by tourists (upwards of four million in 2000, against a local population of about three million), by other Indonesians (two hundred and twelve million of those, for most of whom the island is at once a priceless national treasure and a curious and exotic implant in their Islamico-Austronesian culture), by hotel builders, art exporters, and other hopeful investors, or, as here, by concerned and puzzled anthropologists trying to connect the present to the past and divine the future, drives just about all attempts to get beyond the surfaces of this all-too-glittering, all-too-famous place. «The island», the grave and sedulous Dutch ethnographer, V. E. Korn, once remarked, «has its beauty against it.» Worse, the beauty keeps changing.

These two careful and well-written works, one by a British social anthropologist with a long record of village-based fieldwork in Bali, the other by an Australian ethnologist and philologist, who has spent decades there researching a single subject, the changing role of its largest and

most important religious site, both seem haunted by this issue : how can one determine when something has stopped being what it was and become, instead, something else ? For the social anthropologist, Leo Howe, the question presents itself in terms of the persistence of traditional notions of religious and political hierarchy amid the growth of India-inspired devotional movements counter-active to both. For the ethnologist-philologist, David J. Stuart-Fox, it takes the form of a struggle to «bring about a certain minimum uniformity of belief and practice» at Pura Besakih, the centuries old «pinnacle of hierarchy» temple-complex on the slopes of the sacred volcano, Mount Agung, while trying to maintain, somehow, «a healthy respect for tradition» (p. 316).

Howe deals, succinctly and assuredly, if not always as conclusively as his tone suggests, with a wide range of concerns and debates in the ethnographic literature on Bali : precolonial state organization, the impact of Dutch rule on elite formation, the recent «inflation» in traditionally-based status claims, the «politics of caste»,

the uncertain and uneasy relation between kings and priests in the classical state, the impact of Indonesian nationalism on Balinese self-perception. But his main focus, and the most original part of his book, is on religious change, which he sees as threatening (or promising) a top-to-bottom re-configuration of Balinese social, political, and cultural life.

The ultimate origins of this change lie in the rise of anti-ritualistic, anti-hierarchical, ethico-salvationist reform movements in India during the first half of the last century – Tagore, Gandhi, and Vivekenanda, Krishna Bhakti and Sai Baba. When, after Indonesian independence in 1950, Balinese intellectuals began to concern themselves, virtually for the first time, with the place of their culture, their religion, and themselves, all three unreflectively « Hindu », within the generally Muslim-toned context of the archipelago, a number of the more restive of them looked to the teachings of such movements for a more explicit and more systematic conception of their inherited practice. Versions of the Indian currents began to appear in Bali, vernacular translations of Indian devotional and theological texts were made, and a form of religious universalism, « detached from existing local institutions and instead linked to religious movements well beyond both Bali and Indonesia » (p. 141) arose and flourished. « Hinduism », previously a complex of unsystematized local traditions, « mere custom », became, if still only for a small but influential minority, a « proper religion » with a « book » and a « doctrine », worthy of recognition by the world and the state.

Or rather, several of such currents. The heart of Howe's study consists of summary and admittedly uncircumstantial descriptions of three of these new, still inchoate spiritualities: a priest-led scripturalist movement, Parisada Hindu Dharma Indonesia, which he seems to regard as a timid and elitist pawn of the state; a local version of the radically antinomian street-

worship cult, Hari Krishna, which in Bali, as elsewhere, is a furtive fringe affair of social isolates; and Sai Baba, the best organized and, so far, the most consequential of the devotionalist cults, which has become, Howe thinks, the leading edge of religious change on the island. « As Baba [the Indian founder of the cult] becomes the centre of their lives [...] the [members] become conscious that they belong to a worldwide "imagined community" [...]. Seeing oneself as "Balinese" assumes less significance [...]. The devotee is turned inside out » (p. 181).

Stuart-Fox's study, an unrevised and rather shapeless doctoral thesis, is more historical, more circumstantial, and less adventurous than Howe's, focused as it is on a single, well-worked subject: « The story of [...] Bali's paramount temple from its beginnings [perhaps as early as the ninth century, though no one really knows] up until the mid 1980s » (p. VII). The *pura* (that is, « temple ») at Besakih is not a single structure, but a complex of no less than eighty-six of them – twenty-two state shrines, fifty-three descent group shrines, eleven locality shrines. Strung down along the mid-to-lower ridges of Agung, a ten thousand foot all-too-active volcano in eastern Bali (it has seen at least ten major, widely destructive eruptions between 1543 and 1963), this complex of towers, bulwarks, pavilions, stairways, merus, and terraces, all laid out in geosymbolic form, is the focus of the largest and most comprehensive rituals on the island, involving thousands of people, offerings, observances and more recently, as government financing has become involved, rupiah.

Stuart-Fox describes the various temples, their positioning, their layout, and their functioning in great detail, and sets the whole, somewhat loosely, in its social context. There are useful discussions of the physical setting, of traditional village organization, of « the hierarchy of ritual elaboration », and of the relations between « the temple and the state », all based on careful

examination of classical inscriptions, palm-leaf (*lontar*) manuscripts, Dutch-collected legal compendia, and on-the-spot field inquiry. But the real interest for non-specialist reader of his precisionistic book, cluttered as it is with terms, diagrams, notes, and listings designed to appeal to Bali-ologists, is likely to be in his recounting of the recent vicissitudes of the shrine and of the ceremonies staged there.

Between 1960 and 1996 – that is, in the years preceding and following the bloody regime change in Indonesia, which took a particularly severe form in Bali – no less than five massive, grand and grandiose rituals, designed to cleanse the island of evil influences and restore its moral equilibrium, were staged at Besakih. The largest and most important of these, the two-month long « Ekadasa Rudra » of 1963, a rite long described in traditional texts but rarely, if ever, actually enacted, was dramatically interrupted by a massive eruption of Mount Agung that killed a couple thousand people, destroyed vast areas of farm land, and (in the earthquakes that followed the eruption) severely damaged the temple. Naturally enough, the general interpretation of the Balinese of this calamity was that they had somehow angered the gods, a view the popular massacres – tens of thousands dead – that followed the failed coup in Jakarta a couple of years later only reinforced. A number of other large-scale purification ceremonies, including a corrective re-doing of the

Ekadasa Rudra in 1979, were held in rapid succession, paradoxically increasing the general importance of the temple even further : « Ekadasa Rudra 1979 had considerably greater impact than that of 1963. The Indonesian mass media brought the ceremony to a far wider audience [...]. [The] expansion of Hindu organization throughout Indonesia [...] brought Hindus from other parts of the nation [...]. [The] central government provided a sizeable financial contribution... President [Suharto] attended... accompanied by ministers and other high dignitaries... [marking] Hinduism as an official religion [and] Besakih as [its] national [...] sanctuary » (pp. 333-334).

Howe's and Stuart Fox's books were written just before the terrorist bombing at Kuta Beach in 2002, followed by the SARS panic the following year, changed all the parameters, clouding Bali's economic future (tourism declined by more than a third, though it has now slowly begun to revive) and its sense of remoteness from the springs and centers of world disorder. But, as both, perceptive, exact, and well-researched, clearly demonstrate, Bali not only remains Bali, but it has within it an enormous resilience – a refined ability not only to change, but to change in ways that maintain, through all sorts of intrusions, fashions, assaults, and upheavals, its deep, insuppressible originality.

Clifford Geertz

DEPUIS LES ANNÉES 1980, l'histoire du colonialisme en Inde s'est considérablement renouvelée, complexifiée et nuancée grâce à des ouvrages collectifs¹, des monographies, des biographies sur les femmes qui croisent les questions du nationalisme, des communautés religieuses et du genre, au sens maintenant établi de sexe socialement construit.

C'est grâce aux *Women's Studies* qui se sont développées en Inde dans le sillage du mouvement féministe des années 1970, que l'intérêt pour la sphère domestique, les relations conjugales et plus généralement l'articulation des règles de vie socioreligieuses hindoues et musulmanes avec les normes occidentales a révélé sa fécondité dans la compréhension de cette histoire coloniale jusqu'alors essentiellement faite et écrite par les hommes. Pour de multiples raisons, l'ouvrage de Tanika Sarkar, qui porte sur le Bengale du XIX^e siècle, est l'un des fleurons les plus remarquables de ce nouveau champ d'investigation. Ses qualités d'écriture, ses propositions théoriques, la thèse qu'elle y défend, la diversité et la nouveauté des sources qu'elle utilise non seulement attestent de l'originalité et de la maturité de sa réflexion, mais suggèrent fortement qu'elle sera le point de départ ou du moins une source d'inspiration pour d'autres recherches de ce type, où la question n'est plus de restituer « l'histoire d'en bas » comme le proposaient les *Subaltern Studies*, mais d'étudier les sociétés humaines sans en écarter leur moitié féminine.

Tanika Sarkar privilégie un style trop peu pratiqué par les milieux académiques. Sa fréquentation assidue des chefs d'œuvre littéraires (comme ceux de Bankim) y est sans doute pour quelque chose, comme sa maîtrise incontestable des sources occidentales

et bengalies, sa capacité de circuler dans des univers culturels et cognitifs si distincts. La limpidité, la fluidité de sa langue, l'agencement précis de ses arguments, le sens aigu de la formule, l'attention portée aux usages des mots dans ce contexte colonial bilingue révèlent un talent rare de traductrice ; passant d'un monde à l'autre en identifiant ce qui les relie et les sépare, elle transmet avec rigueur sa propre pensée. Cette écriture sensible est en effet mise au service d'une composition dense, argumentée et délicate qui participe à plusieurs titres du renouvellement des études coloniales actuelles.

Celles-ci ont été longtemps plombées en Inde par la célèbre thèse d'Edward Said, comme l'illustrent entre autres les ouvrages de l'historien bengali Partha Chatterjee². Les *Postcolonial Studies*, ainsi appelées dans les pays anglo-saxons, se désengagent aujourd'hui lentement d'une grille de lecture qui fit florès, et selon laquelle modernité et nation seraient des formes dérivées d'un pouvoir/savoir monolithique et figé qu'aurait imposées le colonialisme. Dans cette perspective, les colonisés ne sont que les imitateurs, les récipiendaires passifs du modèle occidental, simples victimes de leur état de sujétion.

Contrairement à certains historiens comme Christopher Bayly qui réfutent cette vision manichéenne mais n'en apportent

1. L'ouvrage pionnier étant sans aucun doute celui dirigé par Kumkum Sangari & Sudesh Vaid, *Recasting Women : Essays in Colonial India*, New Delhi, Kali for Women, 1989.

2. Cf. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments : Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993 ; et *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse ?*, London, Zed Books, 1986.

que des preuves contestables³, les Indiens que décrit Tanika Sarkar ont un pouvoir d'action, de négociation, de transformations par rapport aux colonisateurs qui en fait d'incontestables sujets de l'histoire. En plaçant au cœur du nationalisme commençant cette problématique quasi obsessionnelle de la place, du statut, des représentations de la femme hindoue dans les pratiques comme dans les discours, l'auteur révèle la gamme des choix opérés et la plasticité des stratégies successivement adoptées par cette majorité de l'opinion bengalie qui s'oppose aux réformateurs libéraux. Le nationalisme hindou apparaît alors dans toute sa complexité, comme une construction lente, trébuchante, en interaction continue avec les colonisateurs, jalonnée par des changements radicaux de contenus, mais où le principe de féminité sous ses formes humaines et divines figure comme un trope fondateur dont l'efficacité symbolique continue de s'exercer dans le bricolage contemporain de la « théologie de l'hindouité »⁴.

La thèse générale défendue dans cet ouvrage est solidement appuyée sur des dossiers aussi fouillés que divers : à savoir de retentissants scandales de mœurs, tel que le viol d'une jeune épouse par un chef de monastère et son assassinat par son époux, ou encore la mort atroce de Phulmani, une fillette qui succombe aux assauts sexuels de son époux âgé de 35 ans ; la première autobiographie féminine jamais écrite au Bengale dans laquelle Rashundari Devi, une femme brâhmane appartenant à un milieu orthodoxe ultra-traditionnel, tisse par l'écriture des liens transgressifs et à double sens entre sa vie et son dieu d'élection ; mais aussi, les paradoxes et les ambiguïtés de l'immense œuvre de Bankimchandra, récupéré et abâtardi aujourd'hui par les extrémistes hindous ; les débats tumultueux et les enjeux que soulève le retardement légal de l'âge du consentement au mariage ; et enfin, l'évolution des représentations du féminin au cours de ce même XIX^e siècle. Tous ces dossiers ne laissent pas de convaincre de la

pertinence de la thèse de Tanika Sarkar où religion et politique occupent une place centrale dans la constitution d'une conscience nationale à travers l'inépuisable question des femmes et de leur place dans la société hindoue, et dont les échos sont encore audibles aujourd'hui comme l'indique l'article conclusif. Décrite dans ce chapitre, la performance vidéo de Sadhvi Rithambara, jeune femme ascète et porte-parole violente du nationalisme contemporain, révèle en effet qu'il est un prolongement indéniable et tortueux du nationalisme d'hier.

La mise en perspective de chacun de ces dossiers avec le contexte historique colonial explique aussi pourquoi, au cours des XIX^e-XX^e siècles, ces changements s'opèrent dans la perception que les Indiens ont d'eux-mêmes et de leurs relations à l'Occident. Si, dès les années 1840, les classes moyennes supérieures sont politiquement et professionnellement étran-gées, ce n'est qu'après 1870, lorsqu'une politique coloniale agressive et raciste s'instaure, qu'une partie de ces classes se détourne alors du pouvoir économique et politique qui leur est confisqué pour investir la sphère privée de la religion, de la caste et de la famille, dont les règles, comme s'y engagent les Britanniques dès le XVIII^e siècle, demeurent définies par les textes normatifs et les coutumes des différentes communautés religieuses. Dans ce scénario explicatif très rapidement résumé ici, l'idée majeure de compensation, de transfert est à la fois lumineuse et efficace. Tanika Sarkar prête de cette manière à son récit un cadre évolutif, inter-relationnel, vivant, qui

3. Cf. Christopher A. Bayly, *Origins of Nationality in South Asia : Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India*, Delhi-New York, Oxford University Press, 1998 ; ainsi que la critique que je fais de son ouvrage dans « Shivaji et l'imaginaire politique au Maharashtra », in Marie-Louise Reinich, ed., *Les Apparences du monde. Royautés hindoues et bouddhiques de l'Asie du Sud et du Sud-Est*, à paraître en 2004.

4. Cette expression figure dans le titre du dernier chapitre : « Aspects of Contemporary Hindutva Theology. The Voice of Sadhvi Rithambara ».

privilège l'échange, les transactions, les réactions ; le processus de traduction entre colonisateurs et colonisés est continu, même lorsqu'il s'accomplit sur le mode de l'opposition et du refus, la crispation farouche sur les valeurs de la tradition se substituant à l'auto-ironie et à l'autocritique des années précédentes.

Hindu Wife, Hindu Nation : ces deux entités qui semblent de prime abord se côtoyer lâchement dans le titre de l'ouvrage constituent au terme de sa lecture un ensemble indissociable. En ce sens, le nationalisme indien n'est ni dérivé de l'Occident ni ne se réduit à la revitalisation d'un panthéon hindou particulièrement riche en divinités féminines dans la région du Bengale. Dans cette histoire proche de l'ethnographie, à la fois par son souci du détail et de la société globale, Tanika Sarkar permet de comprendre comment et pourquoi la « Déesse Mère » et la terre indienne se sont trouvées être inextricablement et dangereusement liées alors que d'autres choix moins convulsivement hindouistes se sont offerts mais ont été repoussés, et bien que le passé de l'Inde offre d'autres modèles.

Il faut noter, pour conclure, un parti pris contestable et une imperfection regrettable. Le premier concerne la dimension comparative. Les scandales et les débats qu'analyse l'auteur au Bengale sont ceux-là mêmes qui secouent le Maharashtra à la même époque⁵. Dans les deux régions, les débuts du nationalisme semblent avoir des origines communes. Pourquoi avoir cantonné ce fait dans les notes de bas de page sans le signaler explicitement ? Faute de réponse immédiate, il ne reste qu'à constater.

« Et voilà ! », comme l'écrit avec humour Tanika Sarkar au cours de son ouvrage... L'imperfection concerne l'économie générale du livre, son *editing*. On regrette que ces essais en majorité déjà publiés, soient restitués tels quels, sans prendre garde aux répétitions. Une lecture attentive de bout en bout aurait certainement suscité d'intéressantes transitions et conduit peut-être à un ordre de présentation plus cohérent : ainsi, comprend-on mal pourquoi l'essai final (chap. IX) sur la « théologie de l'hindouité » se trouve loin des deux essais sur Bankim (chap. V et VI), dont il est le prolongement pervers ? ; pourquoi avoir inséré entre celui-là et ceux-ci deux chapitres qui utilisent en partie les mêmes matériaux que les chapitres I et II et qui soulèvent des questions fort proches ? La présence d'un index aurait certainement permis de repérer les répétitions et incohérences, et contraint à amincir le manuscrit tout en contribuant à lui donner de manière plus accomplie le statut d'ouvrage.

Ce parti pris et cette imperfection ne diminuent en rien mon enthousiasme pour les recherches de Tanika Sarkar, dont l'édition en France serait plus que bienvenue étant donné le désintérêt troublant des sciences humaines françaises pour les études (post)coloniales qui passionnent à juste titre les chercheurs du monde entier.

Martine van Woerkens

5. Voir Martine Van Woerkens, « Réforme sociale et conjugalité. Les mémoires de Ramabai Ranade », in M.-C. Saglio-Yatzimirsky, ed., *Le Maharashtra entre tradition et modernité*, Paris, Presses de l'Inalco, 2003 : 41-79.

People and the Land : Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia

Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2002, 257 p., bibl., cartes («Siberian Studies»).

L'INSTITUT Max Planck de Halle (Allemagne) présente ici le résultat d'une étude collective sur l'utilisation des ressources naturelles, le rapport à l'environnement et les conditions de survie des populations indigènes du nord de la Sibérie. Il s'agit du premier volume d'une série qui viendra concrétiser les réflexions du groupe de travail dirigé par Chris Hann, portant plus largement sur les changements de propriété dans le monde postsocialiste. Et Erich Kasten d'annoncer la publication prochaine de deux autres volumes consacrés à la reconstruction des identités sociales et à la culture comme propriété.

Le présent ouvrage en langue anglaise rassemble donc les contributions de treize auteurs russes, anglo-saxons et allemands, autour de trois thèmes : « La population indigène et la terre », « Les relations de propriété et la dynamique du pouvoir sur l'utilisation des ressources », enfin « Les réformes du marché et les stratégies non marchandes ». Dans l'introduction, Erich Kasten dresse un premier bilan de dix années de terrain anthropologique rendu possible par l'ouverture de l'espace soviétique et rappelle la diversité des approches utilisées dans des situations et des contextes locaux variés. Cette riche étude porte en effet sur l'une des régions les plus touchées par le désengagement de l'État depuis l'effondrement du système soviétique. Les zones rurales de Sibérie ont été particulièrement affectées par la désorganisation de l'économie administrée. Quant aux activités traditionnelles des populations autochtones, comme la pêche, la chasse ou l'élevage de rennes, elles ont pâti des mutations économiques et sociales.

Igor Krupnik et Nikolai Vakhtin, ayant longtemps travaillé dans la région de la Choukotka, font état des transformations

subies par les populations esquimo youpik, par les Choukches, les Evenkes ou encore les Chouvan. Ce dernier ethnonyme désigne la population russophone installée dans la région depuis plusieurs années, voire plusieurs générations. La Choukotka est la région la plus extrême-orientale de la Fédération de Russie, située à proximité de l'Alaska. Dans leur état des lieux, les auteurs soulignent l'émergence d'un nouveau type d'acteurs dans le jeu social local, parmi lesquels ils distinguent l'ONG youpik qui, très liée à « l'internationale inuit », transforme le statut de cette population : grâce à un financement extérieur important, cette population esquimo devient un protagoniste central de la vie politique locale, bouleversant l'équilibre précédent. Krupnik et Vakhtin signalent ensuite les transformations en cours concernant l'élevage du renne et les conséquences souvent catastrophiques de la privatisation pour les éleveurs choukches ou evenkes. D'un point de vue politique, la constitution de la Fédération de Russie implique aussi de nouvelles formes de répartition du pouvoir, l'autochtonie devenant un élément central de la légitimité. Les populations considérées comme autochtones participent alors davantage au pouvoir local. De ce fait, si l'environnement n'a jamais été un enjeu dans la sphère publique, il est désormais à l'ordre du jour. Et les auteurs rappellent qu'il existe une conception différente de l'espace en fonction des populations. Alors que pour la population russophone, la toundra s'apparente à un espace vide, de nombreux Choukches considèrent qu'elle incarne le rapport aux ancêtres et qu'elle fait partie intégrante d'une vision du monde et d'un rapport entre l'homme et la nature. Mais, ces perceptions éloignées ne sont pas seulement

dues à des différences nationales, elles renvoient aussi à la répartition entre populations rurales et urbaines : les Youpik sont plus sensibles aux questions côtières et aux ressources aléoutiques, les Choukches et les Evenkes sont, eux, plus préoccupés par la détérioration de la toundra, tandis que les « nouveaux arrivants » (*priezhe*) sont attentifs à la pollution industrielle des villes. Au-delà de ces différences apparentes, les auteurs constatent une érosion d'un rapport spécifique à la nature au profit d'une vision floue générale d'un nouveau concept d'écologie. Enfin, Krupnik et Vakhtin nous informent que Bogoras, grand ethnographe russe du début du XX^e siècle, spécialiste de l'Extrême-Orient russe, est devenu une référence incontournable dans le discours politique local de défense des intérêts des populations autochtones. Mais, on aurait aimé avoir davantage d'informations sur les relations qui se tissent entre certaines élites très impliquées au niveau du pouvoir central et les élites locales (souvent issues des populations autochtones). Par exemple, la Choukotka qui, bien que semblant particulièrement affectée par la désorganisation de l'économie, n'en demeure pas moins une région extrêmement riche en ressources naturelles dont un jeune oligarque, Abramovitch, assure le contrôle politique tout en étant à la tête de différentes multinationales (*slavneft...*). Or, l'absence de référence à cette interaction dans l'article fait légèrement défaut pour la compréhension du jeu politique local.

La contribution suivante, de David Koester, est consacrée à la région du Kamchatka, traditionnellement considérée comme l'espace de vie de la population *intelman*, même si elle n'est plus majoritaire à l'heure actuelle sur ce territoire. L'auteur porte un regard critique et stimulant sur les activités des organisations internationales liées à l'environnement.

Celle de A. D. King nous amène à découvrir les conditions de vie des éleveurs de rennes dans l'Okrug autonome koriak. Plusieurs populations cohabitent sur ce

territoire politico-administratif mais ne partagent pas non plus le même rapport à la nature. Pour les éleveurs, de la même façon que pour les Choukches, la toundra est dense, pleine de vie, car c'est un lieu sacré où vivent « les âmes » des ancêtres, mais aussi le renne que l'on chasse et qui est partie intégrante de cette vision du monde où l'homme et l'animal sont indissociables. Pour la population urbaine, en revanche, composée de citoyens russiniens (*rossianin*) récemment arrivés et d'autochtones qui ont quitté l'espace traditionnel rural, la ville s'oppose à la toundra perçue comme un espace vide ou sauvage. Même le pouvoir central soviétique considérait ce territoire à la fois comme un confin et un *no man's land*. Cela explique pourquoi Moscou y a installé un polygone d'essai de missiles au mépris de la population locale. Aujourd'hui, se télescopent ces conceptions contradictoires de l'espace dans la vie sociale et politique.

L'article de N. Novikova fait le point sur les différentes dispositions législatives mises en place par la Fédération de Russie pour protéger les « peuples autochtones », appelés dans la terminologie politique « petits peuples » (*maloe narodi*) en référence à leur poids démographique. Puis, viennent une série d'articles traitant de la relation entre les populations autochtones et leur accès aux ressources dans des régions d'une richesse considérable en hydrocarbures et minerais. L'article de E. Wilson, par exemple, met en perspective les différents acteurs qui s'affrontent pour l'exploitation des ressources aléoutiques sur Sakhaline. La vision qu'en a la population locale entre en contradiction avec les intérêts de l'économie de pêche industrielle. Des ONG locales et internationales sont désormais pleinement intégrées dans le jeu politique régional et participent aux débats sur l'exploitation des ressources de la mer.

La dernière partie du livre, qui se penche sur la privatisation des activités économiques (élevage, agriculture) dans les régions de Mourmansk, dans l'Okrug des

Nenets et dans d'autres régions de la Sibérie du Nord, peut sembler moins convaincante. Cependant, le regard ethnologique que nous proposent les auteurs apporte un éclairage différent sur cette transition et nuance l'analyse qu'une sociologie trop rapide a pu faire des transformations de la société russe postsoviétique. Les auteurs insistent sur la complexité des processus en cours et relativisent la notion même de « privatisation ».

Ce travail apporte un point de vue important sur les mutations que vit cette région reculée de la Fédération de Russie. Il donne aussi des éléments pour saisir les nouvelles formes de relations sociales,

économiques et politiques qui se mettent en place et qui tendent à se pérenniser. Dans une société dite « en crise », on saisit que le coût des transformations n'est pas le même pour tout le monde. Certains territoires et certaines ressources sont mis en friche ou sont l'objet d'une surexploitation, se matérialisant dans les rapports humains par un accroissement ostensible des écarts entre riches et pauvres. La redéfinition des rapports de domination se traduit donc principalement de façon territoriale et sociale dans l'immense Fédération de Russie.

Boris Pétric

Werner Seibt, ed.

Die Christianisierung des Kaukasus/

The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)

Actes du colloque tenu à Vienne, les 9-12 Décembre 1999

Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften

2002, 214 p., index, ill., fig., cartes.

CHAQUE PAYS du Caucase possède son mythe fondateur lié à la christianisation. Celui de l'Arménie se rapporte à l'histoire de Grégoire l'Illuminateur refusant de s'incliner devant les idoles. Pour le punir de cet acte d'insoumission, le roi Tiridate III le fit torturer, puis laisser pour mort au fond d'un puits. Ce même roi, parallèlement à cela, fit massacrer la religieuse Hripsimé et ses quarante consœurs – parce qu'il en était amoureux mais qu'elle ne voulait pas rompre ses vœux pour lui –, ce qui lui valut d'être transformé en sanglier. Mais sa sœur fit le rêve prémonitoire que Grégoire pourrait le guérir ; ce qui signifiait que ce dernier était toujours vivant. Et, effectivement, il l'était ! On le tira de sa fosse, il guérit le roi, et Tiridate, reconnaissant, se convertit puis proclama le christianisme religion officielle en 301. C'est en fait le 1700^e anniversaire de la conversion de l'Arménie qui a servi de prétexte à ce colloque international, même si ce dernier s'est tenu en décembre 1999.

Dans son article, Michel Thierry nous raconte cette histoire de saint Grégoire à partir des fresques peintes en 1215 dans l'église Saint-Grégoire de Tigran Honec' à Ani (aujourd'hui en Turquie). Nicole Thierry, elle, s'intéresse à celle de sainte Nino. Nino aurait été une des sœurs du couvent de Hripsimé, qui, ayant échappé au massacre, se réfugia en Géorgie. Elle y convertit le roi Mirian qui lui proposa de construire une église. Mais, une fois les six premières colonnes mises en place, il fut impossible de dresser la plus grande, la colonne centrale. Refusant d'abandonner la construction de son église, Nino resta toute la nuit en prières. C'est alors que le Christ apparut et éleva une colonne resplendissante de lumière, la posant délicatement sur son socle.

Le troisième État de Transcaucasie, l'Albanie du Caucase, est moins connu. Karen N. Yuzbachian fait le point sur cet ancien État chrétien, aujourd'hui disparu (qu'islamisé, ce territoire est devenu

l'Azerbaïdjan). Ici aussi, on retrouve à la racine la conversion d'un roi, Urnayr, qui semble bien être le pendant du Tiridate arménien (p. 185).

D'autres traditions, bien établies quoique ne s'appuyant pas sur une littérature et une iconographie massives comme c'est le cas pour ces trois christianisations « officielles », font état de premières conversions réalisées par les apôtres eux-mêmes. André en Géorgie, Thaddée en Arménie, et Élysée, un disciple de Thaddée, en Albanie. Dans un article très documenté et passionnant, Jean-Pierre Mahé prend à bras le corps ces premières versions « apostoliques » qu'il confronte aux versions « officielles » et montre que ces histoires, surtout celle de Thaddée, ne font que reprendre des récits proche-orientaux dans la version syriaque. Ainsi, Thaddée avait guéri le roi de Syrie, Abgar, qui siégeait à Édesse, tout comme Grégoire guérira Tiridate. Entre les deux existent d'autres variantes où le récit syrien, avant d'être transformé, est déjà récupéré : soit qu'Édesse se situe en Arménie, ou juste entre la Syrie et l'Arménie, soit qu'il y ait des Arméniens à Édesse qui se convertirent avec Abgar, soit enfin que Thaddée après avoir converti Abgar se dirige vers l'Arménie où il convertit à son tour la fille du roi, mais meurt, martyr, persécuté par son père.

Jean-Pierre Mahé montre encore que le mythe plonge ses racines dans l'histoire locale avant d'être « christianisé ». Il mentionne une autre version de l'histoire de Nino écrite en latin par Rufin d'Aquilée. S'appuyant sur les travaux de Françoise Thélamon et Georges Charachidzé¹, il souligne que la colonne se retrouve dans le chamanisme préchrétien. Ce qui confirme non seulement la récupération de mythes « apostoliques » proche-orientaux, mais

aussi celle de mythes locaux.

Les choses se compliquent avec l'Arménie, première convertie, qui, tirant partie de sa suprématie, manipule les mythes à son avantage. C'est ainsi que Nino devient une compagne de Hripsimé, ou Urnayr un disciple de Grégoire, ou Élysée un disciple de Thaddée, envoyé par lui d'Arménie en Albanie, alors que d'autres versions plus « indépendantistes » veulent qu'il ait été envoyé directement de Jérusalem.

Cette primauté de l'influence arménienne culmina peut-être avec la création, par un Arménien, Mesrop Machtots, des trois alphabets, arménien, géorgien et albanais, dans la première moitié du V^e siècle. Boghos Levon Zekiyan, qui lui aussi essaie de comprendre le statut de ces mythes et des États qu'ils fondent, montre qu'il ne s'agit pas, bien entendu, d'États-nations au sens moderne du mot, mais de la combinaison d'une triple identité linguistique, religieuse et nationale (p. 193). Il insiste, à juste titre, sur le rôle de l'écriture et sur l'importance du personnage semi-mythique de Mesrop Machtots. C'est effectivement là qu'est la révolution. Jusqu'au début du V^e siècle, on ne connaissait guère comme langues écrites dans le monde chrétien que le latin, le grec et le syriaque. En quelques années leur nombre a doublé.

Voilà qui donne une idée de ce recueil très riche (quinze contributions), s'appuyant aussi sur la philologie, l'histoire et l'archéologie.

Patrick Kaplanian

1. Françoise Thélamon, *Païens et chrétiens au IV^e siècle : de l'apport de l' "Histoire ecclésiastique" de Rufin d'Aquilée*, Paris, Études augustiniennes, 1981 ; et Georges Charachidzé, *Le Système religieux de la Géorgie païenne : analyse structurale*

Michèle Janin-Thivos Tailland

Inquisition et société au Portugal : le cas du tribunal d'Évora, 1660-1821

Paris, Centre culturel Calouste Gulbenkian, 2001, 534 p., bibl., ill., index, cartes.

LES TRAVAUX DE Bartolomé Bennassar sur l'Espagne ont souligné l'originalité de la source inquisitoriale pour l'étude de la société et des mentalités. Afin de pouvoir établir des comparaisons avec le cas espagnol, Michèle Janin-Thivos Tailland a entrepris ses recherches dans les riches archives de l'Inquisition portugaise en suivant la même méthode quantitative. Son travail allie dénombrement statistique et étude de cas afin de restituer le contexte de la répression, et ce sur un long terme incluant le XVIII^e siècle, trop négligé jusqu'ici. L'auteur justifie le choix de son découpage temporel et spatial par l'état de la question au Portugal. L'historiographie a longtemps privilégié l'étude de la fondation et du fonctionnement du tribunal de l'Inquisition aux XVI^e, XVII^e siècles et rarement au-delà¹. D'autres historiens se sont intéressés aux grands procès. Et s'il existe bien quelques dénombrements par tribunal de procès et d'*autos da fé*, l'exploitation globale des fonds de l'Inquisition sous l'aspect quantitatif ne permet pas de mesurer la répression sur la longue durée ni l'évolution des comportements. En revanche, la recherche portugaise a davantage étudié les communautés de nouveaux-chrétiens, à partir essentiellement de sources inquisitoriales. Ces communautés ont constitué

suivant les temps et les lieux des cas d'espèces différents. C'est l'une d'entre elles que Michèle Janin-Thivos Tailland présente en dernière partie, car au XVIII^e siècle la répression inquisitoriale s'applique essentiellement au crypto-judaïsme.

Créée en 1536, l'Inquisition portugaise poursuit son activité jusqu'en 1821, date à laquelle elle est abolie par le gouvernement libéral². Le premier tribunal est celui d'Évora où siège la Cour à cette époque. À partir de 1565, trois tribunaux principaux fonctionnent à Lisbonne, Coimbra et Évora – et Goa pour les territoires de l'Inde³. La délimitation chronologique du travail quantitatif sur le tribunal d'Évora s'explique par l'état des travaux de l'historiographie portugaise et par la courbe de la répression inquisitoriale qui en 1660 marque la dernière phase haute d'activité du XVII^e siècle.

1. À l'exception de l'étude de Francisco Bethencourt qui porte sur la longue durée, en comparaison avec les inquisitions contemporaines espagnole et italienne : *L'Inquisition à l'époque moderne : Espagne, Italie, Portugal (XV^e-XIX^e siècles)*, Paris, Fayard, 1995.

2. Date officielle. En réalité, l'Inquisition ne fonctionnait pratiquement plus à l'arrivée des troupes de Junot à Lisbonne en 1807.

3. Voir Charles Amiel & Anne Lima, eds, *L'Inquisition de Goa : la relation de Charles Dellon (1687)*, Paris, Chandeigne, 1997.

En raison de la masse de documentation, la recherche ne porte que sur « les accusés jugés pour les crimes d'hérésie et assimilés selon la terminologie inquisitoriale en usage », à partir des listes d'*autos da fé*. Ce sont des documents publiés par le tribunal pour rendre compte de l'infamie des peines attribuées lors de séances publiques générales de lecture des sentences. Les listes concernant les *autos da fé* réalisés à Évora, centralisées aux Archives nationales à Lisbonne⁴, ont été croisées avec une source complémentaire, les fichiers de procès (les *verbetes* ou carnets).

L'Inquisition d'Évora représente 29 % de la totalité des procès recensés au Portugal et la période étudiée de 1660 à 1821 représente 46,4 % de ceux tenus dans cette ville. À partir de ces sources, 5 463 fiches d'accusés ont été établies. L'analyse des résultats a permis dans un premier temps de mesurer l'ampleur de la répression et ses variations dans le temps. Des groupes particuliers de victimes du Saint-Office ont pu être identifiés en fonction du type d'accusation. Il s'agit de groupes mobiles et peu stables numériquement.

Dans un deuxième temps, l'étude a porté sur l'aspect répressif de l'activité inquisitoriale, notamment sur la définition des accusations et sur les variations dans le temps de la répression en fonction des différentes accusations. Il en ressort que dans le Haut-Alentejo, un dernier sursaut de la répression dans les années 1730-1740 a fait des ravages durables. Pour essayer d'en trouver les raisons, Michèle Janin-Thivos Tailland a entrepris l'étude du cas de la localité d'Avis que les contraintes de temps et surtout la rareté et le mauvais état de conservation des documents lui font considérer comme une ébauche. Cette étude a toutefois l'avantage de donner un peu de chair à l'analyse quantitative par la présentation de situations individuelles. Elle s'appuie sur les procès concernant les judaïsants de cette zone (chap. I : « La répression à Avis ») pour démontrer les mécanismes de la répression. L'auteur décrit ensuite les réactions de la communauté et les compor-

tements essentiels du groupe de nouveaux-chrétiens victimes de la répression (chap. II : « La communauté judaïsante d'Avis »).

Cet ouvrage apporte de nombreux éclaircissements sur le rythme de la répression et sur les victimes du tribunal du Saint-Office. Le groupe cible est mobile et constitué souvent d'isolés. Les femmes sont majoritaires au début de la période considérée, puis en diminution jusqu'à disparaître à la fin, variation inversée par rapport à la démographie régionale. L'appartenance des accusés à un groupe social est établie selon une classification propre à l'Institution qui distingue des nouveaux-chrétiens, descendants des juifs convertis, formant le gros du contingent, des Maures et Morisques, pratiquement absents à la différence de l'Espagne, très peu de Mulâtres et de Noirs, esclaves ou descendants d'esclaves, et encore moins d'Infidèles et de membres de la « Nation impure », les Gitans. D'ailleurs, la mention d'appartenance sociale disparaît des documents à partir des années 1760-1769, surtout du fait de la législation Pombaline (25/05/1773)⁵, et d'un affaiblissement de la ségrégation confirmé par le nombre plus élevé de mariages mixtes.

Parmi les nombreuses questions soulevées, un point éveille l'attention de l'anthropologue, celui de la difficulté à identifier les individus. Le problème de la dénomination est en effet crucial pour relever l'identité des accusés et il faut pouvoir distinguer entre le prénom (*nome*), le nom patronymique (*apelido*) et le surnom (*alcunha*). Or, l'on trouve souvent deux prénoms. S'agit-il de doubles prénoms ou le second a-t-il valeur de patronyme ? Les femmes, par exemple, n'ont pas toujours

4. Il existe un inventaire très précis qui présente les fonds utilisables sur l'Inquisition portugaise pour l'ensemble de la période d'activité du tribunal : Maria do Carmo Jasmins Dias Farinha, *Os Arquivos da Inquisição*, Lisboa, Arquivo Nac. da Torre do Tombo, 1990.

5. Le gouvernement du marquis de Pombal (1750-1777) fut, au Portugal, l'expression du despotisme éclairé.

de patronyme propre mais un prénom double. On observe aussi une variété de patronymes à l'intérieur d'une même famille. Ce constat amène Michèle Janin-Thivos Tailland à faire deux observations : l'individu est membre d'une famille dans laquelle l'affirmation de la lignée paternelle ne semble pas dominer et la propre personnalité est mal individualisée au sein de la collectivité. Ce traitement statistique des noms lui permet ainsi d'avancer l'hypothèse que le faible degré d'individualisation dans une communauté exprime la volonté d'entretenir une certaine confusion entre les individus, afin d'éviter de focaliser l'attention et afin de favoriser l'intégration. D'où la difficulté à relever des traces de l'usage de surnoms ou de patronymes plus marqués par le judaïsme. À cela s'ajoute la tendance générale au Portugal – et encore actuelle – à ce que le nom se transmette avec une grande souplesse, encourageant un mouvement d'assimilation favorisé par la prolifération des mariages mixtes.

Pour le Saint-Office portugais, les principaux hérétiques sont les judaïsants. Au fil

du temps, la recherche de l'hérésie passe de la marque extérieure à la trace dans le secret des consciences. Dans le règlement de 1774, les judaïsants ne sont plus explicitement nommés. On cherche alors à éliminer les pratiques déviantes, reconnues comme judaïsantes dans 81,56 % des cas ; pratiques réduites à l'essentiel : suivre les rites judaïques, respecter les interdits alimentaires, célébrer les fêtes juives, enterrer les morts selon les pratiques juives. On peut dire que le dernier sursaut d'activité de l'Inquisition en Alentejo repose sur une mémoire du judaïsme construite par le tribunal lui-même.

Cet ouvrage très dense demande une lecture attentive en raison des nombreux tableaux statistiques et des graphiques. Il apporte des résultats et des comparaisons qui plaident en faveur du bien-fondé de ce type d'études quantitatives. Il incite enfin à prolonger la recherche dans les riches fonds de l'Inquisition des Archives nationales portugaises.

Colette Callier-Boisvert

Bruno Étienne, Henri Giordan & Robert Lafont

Le Temps du pluriel : la France dans l'Europe multiculturelle

La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube, 1999, 117 p. («Monde en cours : intervention»).

LE POINT DE DÉPART de cet essai est la décision du Conseil constitutionnel de refuser la ratification de la « charte européenne des langues régionales ou minoritaires »¹. Il s'agit d'une décision dont la portée va bien au-delà du débat sur les langues régionales et la défense du français. C'est que, pour le Conseil, l'article premier de la constitution (« La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale ») implique que la liberté d'expression – entendre par là aussi bien les idées et les opinions que la langue qui les véhicule – ne concerne que les individus. On n'y reconnaît pas les « commu-

nautés ». Autrement dit, l'État français ne s'oppose pas à ce que certains citoyens parlent des langues autres que le français, mais refuse l'institutionnalisation de groupes. C'est un peu comme si, remarquent les auteurs dans leur introduction, on reconnaissait aux ouvriers le droit de grève, mais

1. D'après Frederico Mayor, Secrétaire général de l'UNESCO, (*Un monde nouveau*, Paris, Odile Jacob, 1999, cité p. 66), il y a 123 langues parlées en Europe, dont 9 sont moribondes, 26 proches de l'extinction, 38 en danger et 50 en danger potentiel. D'après un rapport de Bernard Cerquiglini au ministre de l'Éducation, cité p. 79, il n'existe pas moins de 75 langues en France !

qu'on leur refusait le droit de former des syndicats (p. 6).

Comment en est-on arrivé là ? C'est ce que cherche à comprendre Robert Lafont dans un premier chapitre historique. On en retiendra que ce n'est pas la constitution de l'an I (juin 1793) qui, tout en proclamant la république « une et indivisible », supprime le sens descendant et installe la responsabilité électorale à tous les étages du corps national, qui laissera une trace dans l'esprit des constitutions qui se sont succédé jusqu'à aujourd'hui, mais la loi du 28 pluviôse de l'an VIII, selon laquelle il n'y a plus de relais ascendant ; toutes les instances du pouvoir sur le territoire (départements, arrondissements, communes) sont entre les mains de responsables désignés. Or, écrit Robert Lafont : « Cette constitution va servir de matrice, au prix de diverses révisions, à toutes les constitutions françaises jusqu'à l'actuelle, celle qui retourne le mieux au césarisme » (p. 26).

La France refuse résolument la reconnaissance de toutes les formes d'altérité, religieuse, culturelle, linguistique et sexuelle, renchérit Bruno Étienne dans le chapitre II (p. 43). La république une, indivisible, moniste, intégriste, « jacobine », voire colbertiste, se révèle incapable de gérer la différence (p. 45). C'est le refus de la différence, le bonheur de l'identique, de la même, l'exaltation du même confinant à la « même » et, donc, la peur de l'autre (p. 47). Il n'y a pas de « communautés », ou, si elles se manifestent, c'est pour menacer un État-nation qui ne reconnaît aucun autre que le citoyen abstrait au nom de la Raison universelle incarnée dans la république. D'où les efforts désespérés pour intégrer l'immigré, pour

en faire un Français. L'autre doit devenir même. Il n'a pas droit à la différence. Depuis la fin des guerres, coloniales ou pas, il ne lui est plus demandé de « verser son sang » pour sa nouvelle patrie, ni même de faire son service militaire, mais de devenir un Français comme les autres, de se fondre dans la masse, de ne pas se distinguer, et, bien sûr, de parler français, autant que possible exclusivement.

Le troisième chapitre de Henri Giordan relève plus du pamphlet et du programme politique, récusant cette façon qu'a la France de s'arc-bouter sur des certitudes dépassées. La diversité et la pluralité des langues sont une richesse et non un handicap. De la préservation de cette richesse on doit s'occuper comme on se préoccupe d'écologie. Il ne s'agit pas de tolérer en fermant les yeux l'emploi de ces langues, mais d'affirmer haut et fort leur existence. Mais comment faire ? L'autonomie des régions qui parlent une autre langue est d'une efficacité limitée. Il faut d'abord informer l'opinion publique de la réalité même de ces langues et de la nécessité de les préserver. Il faut ensuite une politique d'enseignement bilingue précoce. Il faut enfin signer la charte européenne, ce qui implique une modification de la constitution. Et les trois auteurs de conclure que c'est la reconnaissance des particularismes et des identités locales qui permettra à la France de résister à la « westernisation » contemporaine (p. 94).

Un petit livre bien documenté, très clair, et qui aide à faire le point sur ces questions.

Patrick Kaplanian

CET OUVRAGE au titre provocateur et un rien racoleur se situe au cœur d'une interrogation sur le devenir des agriculteurs du Jura suisse. Après les années de croissance et la vigueur du tout productiviste, les paysans sont confrontés à de nouveaux changements profonds de leur profession et de leur raison d'être. Ces modifications passent par la création de produits labellisés de qualité, la préservation de la biodiversité et des paysages ruraux. Les agriculteurs sont-ils destinés à être les jardiniers de la nature et uniquement cela ? Le passage d'une agriculture à l'autre doit-il conduire à assimiler les travailleurs de la terre à des fonctionnaires ? Ces questionnements soulignent le poids des enjeux internationaux dans l'organisation d'une profession, enjeux qui impliquent des transformations radicales de son identité et de la représentation du travail, et, partant, de la famille qui jusqu'à présent faisait corps avec l'exploitation.

L'ouvrage débute son analyse là où l'achève Henri Mendras, par la description de « la mort silencieuse des exploitations agricoles » (p. 1). Le premier chapitre, rédigé par Valérie Miéville-Ott, analyse l'enchaînement des faits à l'origine des évolutions dont la crise actuelle est l'épilogue. Les subventions, désormais allouées directement, ont obligé les agriculteurs à prendre conscience de leur incapacité à survivre sans elles. Cette révision du mode de redistribution de l'argent les a aussi acculés à admettre qu'il n'existe plus de cohérence entre les pratiques et les valeurs promues par le groupe. Yvan Droz étudie ensuite les relations entre les générations et les ambiguïtés d'une profession qui ne peut faire table rase de son passé. L'analyse du rapport à la nature éclaire la posture des

éleveurs au cœur des discours écologiques. Valérie Miéville-Ott s'attache à mettre à nu les représentations paysagères des agriculteurs, fondamentales dans la perspective d'une transformation de leur métier en jardinier du paysage. S'appuyant sur un corpus de photographies, l'auteur examine les choix exprimés, les différences de perception entre les hommes et les femmes, qu'elle corrèle aux origines socioprofessionnelles des épouses. Ces conceptions plus urbaines du paysage viennent au secours des écologues et du pouvoir suisse, les premiers dans leur quête de la biodiversité qui nécessite une certaine « sauvagerie » et les seconds dans leur volonté de transformer le rôle des paysans en gardien de la nature et du paysage.

Cette analyse est complétée par celle de Peter Schallberger. Il étudie les comportements face à la nature, les processus familiaux et économiques en cours et les représentations de l'avenir. Le nœud du problème reste la mutation d'une agriculture intensive en une agriculture extensive. Les évolutions professionnelles qui pourraient en découler, notamment le travail à temps partiel dans une administration ou dans l'industrie, se heurtent aux exigences d'une exploitation dévoreuse de temps et laissent peu d'espoir pour l'avenir.

Yvan Droz revient sur la question des paiements directs. Il cherche à déterminer l'origine de la différence de comportement entre une réalité qui ne peut se passer de subventions et un mythe de libre entreprise. L'appellation même des protagonistes, les paysans, pose problème et il est dommage d'attendre le cinquième chapitre pour commencer à trouver des éléments de réponse. En effet, si les agriculteurs se reconnaissent en tant que paysans pourquoi

leurs épouses les qualifient-elles d'agriculteurs, tandis qu'elles-mêmes seraient restées des paysannes selon leur propre appellation et celle de la société ? Le décalage entre image publique et domestique, entre homme et femme, aurait mérité une étude plus approfondie. Ce jeu des dénominations est révélateur de l'isolement progressif de l'agriculteur au sein même de son exploitation où sa partenaire et épouse ne parle plus le même langage que lui. La fin des paysans annoncée par Henri Mendras et que les auteurs contestent n'est-elle pas effectivement advenue ?

C'est au travers du cinéma que Grégoire Mayor appréhende les transformations du mythe entourant les paysans et conclut cet ouvrage. L'analyse du corpus cinématographique et du succès rencontré par les films proposant une image idyllique du rural sont révélateurs du décalage persistant entre la réalité d'une profession et d'un espace et les attentes des urbains. Ce jeu avec la fiction est également utilisé par les paysans pour se conforter dans l'image qu'ils souhaiteraient avoir d'eux-mêmes : celle, toujours, de libres entrepreneurs.

Ce corpus de textes est l'aboutissement du travail d'une équipe de chercheurs, mais se présente en même temps sous la forme d'un outil manifestement destiné à un public de syndicalistes agricoles, de politiques et d'aménageurs du territoire. Le ton parfois virulent, que le titre laissait pourtant présager, surprend, mais sans que cela n'entache l'intérêt des analyses proposées. Le croisement des approches est particulièrement intéressant, même si le lecteur souhaiterait par moments en savoir un peu plus sur la méthodologie observée et que les réponses apportées soient plus amplement développées et discutées. Ce corpus de textes va au-delà de la simple analyse locale et les pistes de réflexion soulevées sont valides pour toute l'Europe, particulièrement à un moment où les gouvernements sont confrontés de façon conjointe et antagoniste à une exigence d'entretien du territoire et de réforme de la politique agricole commune.

Nathalie Ortar

OCÉANIE

Christine Hamelin & Éric Wittersheim, eds
La Tradition et l'État
Églises, pouvoirs et politiques culturelles dans le Pacifique
Paris, L'Harmattan, 2002, 250 p., bibl. («Cahiers du Pacifique Sud contemporain»).

L'ACCESSION À L'INDÉPENDANCE des nouveaux États du Pacifique au cours des années 1970-1980 a conduit les Océaniens à faire divers usages de la notion de « culture/coutume » ou de « tradition », soit dans la perspective d'élaborer une identité nationale, soit pour affirmer une identité spécifique au sein de cet espace, soit encore pour réaffirmer un certain nombre de valeurs déconsidérées durant la colonisation. Dès le milieu des années 1980, ces pratiques ont suscité de nombreuses réflexions anthropologiques, toutes préoccupées de démasquer, sous l'énoncé des faits, « l'invention de la tradition ». Dans la lignée des travaux d'Eric Hobsbawm sur le nationalisme (1983), distinguant « vraies traditions » héritées de pratiques quotidiennes, des « traditions inventées », recourant à des symboles culturels, les partisans de cette école se posent le problème de l'authenticité des élaborations identitaires auxquelles ils ont pu être confrontés. L'excellente introduction des éditeurs du présent ouvrage, faisant le point sur cette approche, annonce l'intention de s'en démarquer en proposant des contributions qui analysent les mêmes phénomènes post-coloniaux mais à partir de situations sociales précises et non à partir de faits culturels.

Brigitte Derlon montre en quoi, dans les années 1990, le départ des missionnaires d'une région de Nouvelle-Irlande, ainsi que la nouvelle politique de l'État de la Papouasie-Nouvelle-Guinée encourageant l'émergence d'un sentiment national – difficile à naître –, permirent de remettre au goût du jour des pratiques guerrières abandonnées. Bronwen Douglas cerne la façon dont une catégorie sociale (les femmes du Vanuatu) se positionne dans le nouvel espace politique national à travers la pratique de la couture, autrefois encouragée par les missionnaires. Lissant Bolton évoque le rôle de certaines émissions radio-phoniques Ni-vanuatu consacrées à la « coutume » dans la constitution d'une identité commune depuis l'émergence du mouvement indépendantiste dans les années 1970. Pour ce même pays, Éric Wittersheim rend compte des débats liés à l'intégration des chefs dans le jeu politique national entre défense d'une politique « à l'océanienne » et refus d'institutionnaliser à ce niveau un pouvoir jugé rétrograde. Quant à Alban Bensa, en rapportant la façon dont les responsables du Centre culturel Tjibaou à Nouméa envisagèrent son aménagement en réclamant, sur le modèle des places cérémonielles des chefferies, un espace de rencontres réservé aux Kanaks se

rendant au Centre, il donne à voir un exemple particulier de processus de mise à distance culturelle. Une pratique devient symbole de l'unité d'un peuple, mais symbole vivant, du fait des rencontres sans cesse renouvelées.

Aucun de ces auteurs n'affirme que les pratiques anciennes invoquées sont vidées aujourd'hui de toute signification – autre que celle d'être emblématique d'un passé à jamais révolu –, ni ne prétend qu'il s'agit de références inauthentiques, parce que coloniales ou plus récentes encore, habillées du costume de la tradition. Ces textes montrent plutôt que les politiques culturelles et les références à la tradition renvoient à l'activation, dans le contexte national, de logiques sociales plus anciennes en soulignant que leur statut a changé ou s'est vu complété. Chacun explique la manière dont ces politiques font bel et bien sens aujourd'hui et n'apparaissent pas plaquées sur une réalité nouvelle. Ainsi : le recours à la violence revendiquée par des villageois de Nouvelle-Irlande n'est plus seulement, à l'instar du passé, le moyen d'affirmer leur puissance dans le jeu politique local, mais devient aussi pour eux l'occasion de mesurer leur nation à celles de l'Occident (dont ils rappellent qu'elles firent usage de la force dans le Golfe ou à Ouvéa) ; les récits claniques proposés sur les ondes au Vanuatu n'affirment plus seulement une position sociale locale mais renvoient à une façon commune d'évoquer l'histoire, tandis que le chef Ni-vanuatu est ici susceptible de devenir un représentant national avec des prérogatives nouvelles ; enfin, une « place coutumière », appartenant en principe à un clan précis, est finalement conçue comme étant la propriété de trois provinces constituées lors du découpage de la Nouvelle-Calédonie en 1988, références politiques pertinentes pour les Kanaks aujourd'hui, au même titre que le sont de plus anciennes.

D'autres contributions analysent certains rapports sociaux contemporains sans chercher à les relier directement au processus

d'étatisation des pays du Pacifique. Elles ne s'éloignent pas pour autant d'une réflexion critique de la notion « d'invention culturelle ». Elles affichent leur intention de montrer que les sociétés océaniques ne présentent, en aucun cas, un visage d'une altérité radicale. Monique Jeudy-Ballini, traitant de formes du christianisme en Nouvelle-Bretagne qui se revendiquent toutes, à des degrés divers, de la tradition, ou encore Ton Otto, expliquant en quoi différents types de leaders sont aujourd'hui légitimes à Manus, soulignent que de telles positions se justifient parce que les transformations qui ont affecté les sphères religieuses et politiques autochtones depuis les débuts de la colonisation sont progressives. Ils en apportent la preuve en rendant compréhensibles les mécanismes du changement présentés comme opération de sélection/réélaboration des possibles à partir des multiples références sociales disponibles.

Parvenir à rendre compte des faits sociaux dans leur dynamisme est d'ailleurs, sans aucun doute, le principal enjeu de cet ouvrage, au-delà – et à travers – une critique de l'école, pour le moins essentialiste, de « l'invention de la tradition ». Le texte de Jonathan Friedman, qui clôt le livre, synthétise magistralement ces deux préoccupations. Il commence par s'attaquer aux logiques de ce courant qu'il estime relever d'une idéologie moderniste hégémoniste. Ses défenseurs, désireux d'être les seuls à détenir la vérité sur les sociétés qu'ils étudient, admettant mal d'être contestés dans leurs prérogatives professionnelles de spécialistes des cultures exotiques, mènent un combat d'arrière-garde en accusant les Océaniens en quête d'une identité nationale d'être des mystificateurs et de procéder à la réification de leurs cultures. On notera, à la suite de l'auteur, que l'objectivation culturelle en Océanie n'est en réalité pas tout à fait à interpréter sur le même mode qu'en Occident, pas même dans les politiques culturelles étatiques qui se situent entre distanciation et affirmation de pratiques effectives (cf. les textes de Lissant Bolton et Alban Bensa). Mais l'essentiel de

la contribution de Jonathan Friedman réside ailleurs, dans une analyse théorique des processus historiques envisagés, synthétisant en quelque sorte ce que tous tentent de faire dans ces pages. Pour comprendre ce qui se joue aussi bien sur son terrain hawaïen qu'ailleurs, il propose, en effet, d'envisager les *expériences sociales* – et non les modèles sociaux – dans la *continuité de leur transformation*. Admettre la permanence du changement, c'est accepter qu'il n'y a plus de références premières ni

de ruptures totales avec l'introduction de la nouveauté. « L'invention de la tradition » est permanente ou plutôt, dans le sens où l'entendent ses défenseurs, elle n'est plus. L'authentique n'est pas l'originaire, mais ce qui fait sens pour les individus, ce qui est intégré de manière relativement cohérente dans un ensemble de références et de logiques sociales à un moment donné du temps.

Christine Demmer

ANTIQUITÉ

Dominique Grimaud-Hervé et al.

Le Deuxième homme en Afrique : Homo ergaster, Homo erectus

Paris, Artcom'-Errance, 2002, 261 p., bibl., ill. (« Guides de la préhistoire mondiale » 4).

LES ÉDITIONS Artcom' avaient antérieurement livré au public un livre intitulé *Les Premiers représentants du genre Homo en Afrique*¹. Le présent ouvrage en est en quelque sorte la suite, bien qu'il ne soit pas dû aux mêmes auteurs. Après l'étape *Homo habilis/Homo rudolfensis*, voici donc celle qui suit : *Homo ergaster/Homo erectus*. On sait que naguère – grosso modo avant 1950 – de chaque fossile on tendait à faire une espèce distincte, souvent même un genre à part : *Pithecanthropus*, *Sinanthropus*, *Tchadanthropus*, et j'en passe. Après ce temps d'éparpillement est venu celui du regroupement, du *lumping*. Dans la seconde moitié du siècle, en effet, s'est imposée la notion de variabilité au sein d'une population diversifiée. Des fossiles que je viens d'énumérer on n'a plus fait qu'une seule espèce, rattachée désormais au genre *Homo* : *Homo erectus*, représenté aussi bien à Java qu'en Chine et en Afrique. Comme son nom l'indique, c'est une créature verticale. Son crâne est plus volumineux que celui

d'*Homo habilis*, et sa dentition plus petite. Sa voûte est basse et se prolonge au-dessus des orbites par un torus qui annonce celui des hommes de Néandertal.

Les découvertes se multipliant, à partir de 1975 une nouvelle espèce est proposée, proche mais distincte de la précédente : *Homo ergaster*. L'objet du livre est de passer en revue l'ensemble des fossiles africains pouvant relever de l'une ou l'autre espèce, entre 1,8 millions d'années et 200 000 avant le présent. Après un historique des découvertes, chaque pièce fossile est longuement examinée, décrite et mesurée. Nanti des données du problème, le lecteur pourra préférer une seule espèce très polymorphe, d'évolution lente, ou suivre ceux qui préfèrent distinguer *ergaster* et *erectus*. Ce dernier pourrait-il n'être qu'asiatique ? *Ergaster* pourrait-il être un peu plus ancien

1. Sandrine Prat & François Marchal, *Les Premiers représentants du genre Homo en Afrique : Homo rudolfensis, Homo habilis*, Paris, Artcom', 2001.

qu'*erectus*? Faut-il y voir deux espèces différentes ou deux stades d'une même espèce au cours de son évolution? Il est trop tôt pour trancher.

Bien que leur boîte crânienne ne corresponde qu'aux deux-tiers de la nôtre, *ergaster* et *erectus* sont incontestablement des espèces humaines : par eux la taille des outils de pierre a été perfectionnée, le feu a été maîtrisé. À partir de – 500 000, des formes de transition, avec une capacité crânienne accrue, annoncent en Afrique *Homo sapiens*. La fin du livre est consacrée à des « *Homo sapiens* archaïques » ; elle permet au lecteur de se faire une opinion sur les deux théories qui s'affrontent de nos jours au sujet de l'origine de l'homme moderne. On sait que, d'après un « modèle multi-régional », *Homo sapiens* aurait émergé de façon graduelle à partir d'*erectus*, cela dans tout l'ancien monde. À cette vision s'oppose un modèle avec remplacement, encore appelé « Out of Africa », selon

lequel *Homo sapiens*, issu d'une évolution propre à l'Afrique, aurait à partir de – 100 000 colonisé le Moyen-Orient, l'Asie, l'Europe, aux dépens d'anciens *erectus* qu'il aurait fait disparaître. À la différence de l'Afrique, l'Asie n'a guère fourni de forme de transition entre *erectus* et *sapiens* ; en Europe, où l'on peut suivre des étapes menant d'*Homo erectus* à *Homo sapiens neandertalensis*, ce dernier est éliminé vers – 30 000 lors de la survenue de l'homme moderne (*Homo sapiens sapiens*). La question reste donc ouverte. Les auteurs de l'ouvrage, qui connaissent à fond le matériel africain, laissent transparaître une préférence pour le modèle avec remplacement ; quand on ferme leur livre, on penche avec eux pour l'idée d'une naissance africaine de l'espèce biologique qui est la nôtre.

Claude Masset